Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/archiv-fuer-kulturgeschichte_1954_36

ARCHIV

FÜR

KULTURGESCHICHTE

Herausgegeben von

WALTER GOETZ

HERBERT GRUNDMANN UND FRITZ WAGNER

36. Band

1954

BÖHLAU-VERLAG MÜNSTER-KÖLN

Gedruckt mit Unterstützung
der Deutschen Forschungsgemeinschaft

Druck der
Aschendorffschen Buchdruckerei
Münster (Westf.)

Inhaltsverzeichnis

Aufsätze

Seite

Ludger Meier, Über den Zeugniswert der „Reportatio" in der Scholastik 1

Gisbert Beyerhaus, Karl V. und der Kreuzzugsplan des Ignatius von Loyola 8

Heinrich Fodor, Ferenc Dávid, der Apostel der religiösen Duldung . . 18

Werner Hahlweg, Lenin und Clausewitz (Erster Teil) 30

Carlo Antoni, Benedetto Croce und die deutsche Kultur 129

Michael Seidlmayer, „Una religio in rituum varietate", Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues 145

Lutz Hatzfeld, Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation in Kurköln 1537/1547 208

August Buck, Baudelaire und das Problem des Dandysmus 231

W. Theodor Elwert, Venedigs literarische Bedeutung 261

Gisbert Beyerhaus, Heinrich Boehmer und der „germanische Kannibalismus" 301

Hans Jürgen Rieckenberg, Bertold, der Erfinder des Schießpulvers . . 316

Erich Sander, Die Wehrhoheit in den deutschen Städten 333

Werner Hahlweg, Lenin und Clausewitz (Zweiter Teil) 357

Miszellen

Emerich Schaffran, Das geschichtliche Bild Attilas 60

Literatur- und Forschungsberichte

Alfred Heuß, Kulturgeschichte des Altertums 78

Ernst Bock, Stadt- und Landesgeschichte 96

Heinz Gollwitzer, Über europäische Revolutionen 250

Robert Stupperich, Vom Humanismus zur Reformation 388

Über den Zeugniswert der »Reportatio« in der Scholastik

von Ludger Meier O.F.M.

Vor kurzem erzählte uns ein angesehener und erfahrener Professor der Philosophie, wie einer seiner besten Schüler mit seinem Einverständnis seine Vorlesung auf Grund eigener Nachschrift vervielfältigen und anderen Hörern zur Verfügung stellen wollte. Glücklicherweise sandte er das Manuskript vor der Vervielfältigung dem Professor zur nochmaligen Durchsicht zu. Dabei stellte sich heraus, daß die Zusätze und Berichtigungen, die der Professor auf Grund seines Textes anzubringen hatte, mehr als die Hälfte der Schülernachschrift ausmachten. An diesem Beispiel versteht man, daß es in unseren Tagen kaum jemand für zulässig halten wird, die Lehrmeinung eines Dozenten zu beurteilen oder gar zu verurteilen auf Grund einer Schülernachschrift. Was aber den modernen Dozenten recht ist, das ist den mittelalterlichen Dozenten billig. Auch ihre Lehrmeinungen können nicht ohne weiteres aus Schülernachschriften erhoben werden, wie sie uns in den sogenannten Reportata oder Reportationen vorliegen[1a]. Ein solches Verfahren wäre umso bedenklicher, als gerade bei philosophischen und theologischen Fragen der präzise Wortlaut von entscheidender Bedeutung sein kann. Allmählich scheint die Erforschung der mittelalterlichen Literatur an dem Punkte anzukommen, wo mit der Mehrung der Einsichten auch die Verfeinerung der Methoden nahegelegt wird. Der Fall, daß von wichtigen und interessanten Texten nur Nachschriften oder Bearbeitungen zur Verfügung stehen, ist gar nicht selten. So sind Bonaventuras vielberufene *Collationes in Hexaëmeron* in einer nicht sonderlich guten Reportation überliefert. Bei Albertus Magnus haben wir die *Quaestiones de animalibus* nur als Reportatum. Bei Duns Skotus stehen *Ordinationes* und *Reportationes* vielfach nebeneinander, ja scheint der Text des Hauptwerkes teilweise aus beiden amalgamiert zu sein. Von Wilhelm Ockham wird das erste Buch seines Hauptwerkes als Ordinatio, die drei übrigen Bücher als Reportatio angesprochen. Ähnlich werden bei nicht wenigen Autoren

[1a] Meister Eckhart hat sich in seiner Rechtfertigungsschrift von 1326 ausdrücklich gegen eine Verwendung von Reportata durch seine Ankläger verwahrt, „cum passim et frequenter etiam a clericis studiosis et doctis diminute et falso que audiunt reportantur"; s. Arch. d'hist. doct. et litt. du Moyen Age 1, 1926, 196 (Hinweis von H. Grundmann).

wichtige Texte als bloße Reportata bezeichnet. Aus diesen Gründen besteht aller Anlaß, einmal grundsätzlich die Frage nach dem Zeugniswert der Reportatio zu stellen.

Namhafte Mediävisten haben sich bereits mit diesem Problem beschäftigt. A. Pelzer[1] war sich wohl bewußt, daß sich aus einer kritischen Lösung mancherlei Änderungen im bisherigen literargeschichtlichen Bild ergeben könnten. In ähnlichem Zusammenhang sah sich auch P. Glorieux[2] veranlaßt, auf die Pflicht unbedingter Wahrheitsliebe und wissenschaftlicher Ehrlichkeit hinzuweisen. C. Michalski[3] begegnet dem Textzeugnis der Reportata mit unverhohlener Reserve. F. Pelster[4] sieht in

[1] Le Premier Livre des Reportata Parisiensia de Jean Duns Scot, in Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie, 5 (1923), 491: „Si d'aucuns en étaient dérangés dans leur quiétude où dans leur habitudes mentales et en voulaient à ma curiosité, jugée peut-être indiscrète ou revolutionnaire, je les assûre que les manuscrits et les éditions à confronter m'ont fait suer assez pour que je mérite leur pardon. Ils ont d'ailleurs la consolation d'apprendre qu'il nous reste au moins trois exemplaires manuscrits de la Réportation du Premier Livre authentiquée par l'examen qu'en a faite Duns Scot lui-même."

[2] Duns Scot et les Notabilia Cancellarii, in Archivum Franciscanum Historicum, 24 (1931), 14: „Ce n'est point nuire en cela à la reputation de Duns Scot. Au contraire. On lui a trop longtemps et trop abondamment prêté des oeuvres qui n'étaient point de lui et risquaient de faire prendre le change sur sa doctrine, pour qu'on évite de retomber encore dans cette erreur; la verité se doit accueillir toujours car elle ne peut que libérer."

[3] Die vielfachen Redaktionen einiger Kommentare zu Petrus Lombardus, in: Miscellanea Francesco Ehrle, Roma 1924, I, 221: „Im übrigen wurden die Schulkommentare vermittelst verschiedener Reportationes verbreitet, die nicht immer wahrheitsgetreu die Gedanken des Sententiarius wiedergeben. Wir werden noch sehen, daß auch die Zuhörer es nicht immer für nötig hielten, allen vom Bakkalar dargestellten Einzelheiten die gleiche Aufmerksamkeit zu schenken oder auch den Vortrag so nachlässig niederschrieben, daß der Kopist nachher nicht selten über die „mala reportatio" klagen mußte. Die verschiedenerseits gelieferten Reportationes konnten bisweilen einem und demselben Vortrage den Charakter gänzlich verschiedener und voneinander abweichender Redaktionen verleihen."

[4] Quästionen des Franziskaners Richardus Rufus de Cornubia in Cod. VII. C. 19 der Nationalbibliothek Neapel und Cod. 138 der Stadtbibliothek Assisi, in: Scholastik, 14 (1939), 220—1: „Wir müssen unterscheiden zwischen den unmittelbar in der Vorlesung oder Disputation entstandenen Reportata oder deren getreuen Abschriften und den später auf Grund solcher Reportata vom Reportator selbst oder von einem anderen gefertigten Redaktionen. Im ersten Fall ist es möglich, daß der Reportator den ganzen Vortrag fast wortgetreu mitschreibt; es wird aber auch häufig der Fall sein, daß er nur den wesentlichen Sinn oder die Teile, Einwände und Antworten wiedergibt, die ihn persönlich interessieren. So können zwei oder mehrere Reportationen derselben Vorlesung je nach dem Interesse oder der geistigen Aufnahmefähigkeit der Reportatoren auch sachlich bedeutend voneinander abweichen ... Endlich ist es auch möglich, daß ein Lehrer das Reportatum eines anderen seiner Vorlesung oder seiner Ausarbeitung von Quästionen zugrunde legt, dabei aber inhaltlich und formell soviel ändert, daß die Grenzlinien zwischen Vorgefundenem und Eigenem verfließen. In einem solchen Fall wird es oft richtiger sein, von einer Vorlesung oder Frage des betreffenden Redaktors zu reden."

ihnen verschiedene Grade der Überlieferungstreue, die zwischen den Extremen einer wortgetreuen stenographischen Wiedergabe und einer geradezu als neues Werk anzusprechenden Bearbeitung schwanken. Auf dem Gebiete der Bernhardforschung hat J. Leclercq[5] gezeigt, welche Rolle die Sekretäre bei der Redaktion der Predigten spielten. Von einem Sermo ist sogar nachgewiesen, daß er erst zehn Jahre später von einem Hörer niedergeschrieben wurde. H. Weisweiler[6] betont mit Recht die weittragende Bedeutung solcher Beobachtungen für die Ideengeschichte. A. M. Landgraf[7] hat für die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts nachgewiesen, daß bei den Schuldisputationen sogenannte *notarii* die Darlegungen aufnahmen und nachher ausarbeiteten. So entstanden leicht verschiedene Textformen, die bisweilen durch spätere Überarbeitung noch weiter verändert wurden. O. Lottin[8] hat für eine kleine Textpartie aus Skotus verschiedene Reportationes übersichtlich zusammengestellt und verglichen.

Ein interessantes Beispiel der Textentwicklung haben wir um die Mitte des 14. Jahrhunderts im Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto[9]. Von diesem Werk der Augustinerschule gab es eine Reportatio, vielleicht mehrere Reportationes aus den Jahren 1348/49, sodann eine *Lectura notata* aus dem Jahre 1352 und schließlich die *Recollectio* aus dem Jahre 1365. Einzig die letztere Textform blieb erhalten und war schon im 14. Jahrhundert als *Textus receptus* die alleinige Quelle für Hugolins Lehrmeinungen. Aber bereits um 1368 äußert der Augustiner Johannes von Basel einen ernsten Zweifel an ihrer Zuverlässigkeit: *Unde non possum credere quod Doctor iste fecerit hanc rationem sicut continetur in libro*[10]. Und vielsagend unterscheidet er zwischen dem Autor und dem *Translator: Et si aliter intelligeret Hugolinus vel translator Hugolini, dicerem*[11]. Man sieht hier deutlich, daß ein verlässiges Zeugnis für Hugolins ursprüngliche Formulierung damals schon fehlte und heute noch fehlt. Von besonderem textgeschichtlichem Interesse ist der Ausdruck *Translator*. Er findet eine bemerkenswerte Parallele in der Geschichte der Skotuswerke, wo in den kritischen Randbemerkungen des Codex 137 der Stadtbibliothek zu Assisi zehnmal der Vermerk *in alia ordinatione* und

[5] Saint Bernard et ses sécrétaires, in: Revue Bénédictine, 61 (1951), 208—29.
[6] Scholastik, 27 (1952), 156.
[7] Zur Technik und Überlieferung der Disputation, in: Collectanea Franciscana, 20 (1950), 173—88.
[8] L'Ordinatio de Jean Duns Scot sur le livre III des Sentences, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale, 20 (1953), 102—119.
[9] *A. Zumkeller*, Hugolin von Orvieto und seine theologische Erkenntnislehre (Diss.), Würzburg 1941, 119—23.
[10] München, Staatsbibliothek, Cod. lat. 26711, Bl. 141 c, nach Zumkeller, a. a. O., 121.
[11] München, Cod. 26711, Bl. 395 b, nach Zumkeller, a. a. O.

elfmal der Vermerk *in alia translatione* wiederkehrt[12]. Wir verstehen unter *translatio* zunächst die Übersetzung aus einer anderen Sprache. In diesem Sinne wird der Ausdruck beispielsweise im Isaiaskommentar des Albertus Magnus gebraucht[13]. Um eine solche Übersetzung aber kann es sich weder bei Hugolin noch bei Skotus handeln. Vielmehr ist hier unter *translatio* nichts anderes zu verstehen als eine Neuredigierung eines theologischen Werkes. *Translator* bedeutet ebensoviel wie Redaktor.

Wie kam eine scholastische Reportatio zustande? Einen lehrreichen Einblick in ihre Voraussetzungen gewährt uns eine Schreibernotiz zu den *Quaestiones in Quartum Sententiarum* des Augustiners Heinrich von Friemar[14], die folgenden Wortlaut hat: *Expliciunt Quaestiones Quarti libri Sententiarum reportatae a lectore secundario Fratrum Minorum. Et istae Quaestiones sunt reportatae per modum notabiliorum, et non sunt positi tituli quaestionum in principio, quia reportans adhuc non habuit modum, et non potuit ita velociter scribere, quia lector non legebat ad pennam, sed cursorie, et ergo, si aliquid fuisset obmissum, quod non digne videatur, istud non est imponendum legenti, sed reportanti*[15]. Schon die von uns einst näher verglichenen Redaktionen zeigten beträchtliche Verschiedenheiten[16]. Was dann *bona reportatio*, was *mala reportatio* ist[17], müßte im einzelnen sehr genau geprüft werden. Der Eindruck eines starken textlichen Auseinandergehens ergab sich später aus der kurzen Einsichtnahme in mehrere Dutzend Handschriften des Werkes, die uns seither begegnet sind. Das ist nicht verwunderlich. Denn was uns an Unzulänglichkeiten für einen Reportator positiv überliefert ist, wird auch für seine Mitschüler Geltung haben. Es waren ja meist jugendliche Anfänger des eigenen Ordens, die zu Füßen der Mendikantenbakkalare saßen. Wann und wo *cursorie* gelesen wurde, wann und wo *ad pennam* vorgetragen wurde, müßte erst genauer festgestellt werden. Überhaupt werden die technischen Einzelheiten des Schulbetriebes in steigendem Maße in den

---

[12] *L. Meier*, Die Skotusausgabe des Johannes Reinbold von Zierenberg, in: Sciptorium. 7 (1953), 110.

[13] Alberti Magni Opera Omnia, Ed. Coloniensis, XIX, Monasterii 1952, pag. XI.

[14] *L. Meier*, De anonymo quodam Sententiario Erfordiensi O. F. M. saeculi XV, in: Antonianum, 8 (1933), 84—120. F. *Stegmüller*, Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi, Herbipoli 1947, I, Num. 317. Die Zuweisung vollzog Stegmüller auf Grund einer Prager Handschrift, die 1348 geschrieben war. Also liegt der Kommentar sicher noch in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts.

[15] Bamberg, Staatsbibliothek, Cod. Th. 84, Bl. 309 a. *Meier*, a. a. O., 87.

[16] *Meier*, a. a. O., 94—103.

[17] Città del Vaticano, Bibliotheca Apostolica, Cod. Pal. lat. 1805, Bl. 111v: „Istud quod sequitur est de mala reportatione." *A. Maier*, Wilhelm von Alnwicks Bologneser Quästionen gegen den Averroismus, in: Gregorianum, 30 (1949), 265, Anm. 2.

Dienst der Textkritik zu stellen sein. Wenn unser Reportator *per modum notabiliorum* mitschrieb, so bedeutet das wohl so viel, daß er zunächst nur das Wichtigste festhielt und später aus dem Gedächtnis ergänzte. Ein wortgetreues Stenogramm der Vorlesung hat er keineswegs aufgenommen.

Eine Frankfurter Handschrift[18], die F. Stegmüller[19] entgangen war, enthält den Sentenzenkommentar des Skotisten Petrus von Aquila. Sie ist geeignet, auf die Textgeschichte dieses Werkes neues Licht zu werfen. Demnach wäre es ursprünglich als Reportatio entstanden. Ihre Grundlage wäre die Sentenzenlesung gewesen, die Petrus als Bakkalar in Paris gehalten hatte. Dort war ja das Minoritenkloster mit seiner Schule der theologischen Fakultät inkorporiert. Die Bakkalare des Ordens lasen die Sentenzen auf ordenseigenem Boden und hatten normalerweise nur junge Leute des eigenen Ordens als Hörer vor sich, darunter naturgemäß viel intellektuellen Durchschnitt. Lediglich die Principia fanden außerhalb des Klosters im größeren Rahmen der ganzen theologischen Fakultät statt. Wir dürfen uns also überhaupt die Entstehung eines Sentenzkommentars nicht allzu großartig vorstellen. Die Sentenzenlesung war eine Prozedur, die jeder Doktorand auf sich zu nehmen hatte, und die deswegen zu den alltäglichen Funktionen des Schulkörpers gehörte. Sicherlich sind hunderte von Sentenzenkommentaren aus jener Zeit spurlos an der Literargeschichte vorübergegangen und waren schon nach dem Verklingen ihrer letzten Worte für immer verschollen. Die reiferen Magistri hatten wohl in der Regel kaum die Zeit und meistens wahrscheinlich auch keine Lust, solchen Übungen der Jüngeren im Hause zuzuhören, wie ja auch an modernen Universitäten die Ordinarien normalerweise nicht eifrig schreibend zu Füßen der Privatdozenten und Honorarprofessoren sitzen. Die Mitglieder des Weltklerus aber und die Angehörigen anderer Orden waren mit eigenen Veranstaltungen beschäftigt. Nur den Principia eignete, wie

---

[18] Frankfurt (Main), Stadtbibliothek, Cod. Praed. 36 (945), Bl. 1a—12d, (Inc.): Principium verborum tuorum veritas in aeternum ..., in Psalmo. Si veritates in libro Sententiarum traditas ad alias facultates libeat comparare ... (1b) ... Cupientes ... Iste liber dividitur in duas partet ... Prooemium autem. (Expl.): Non tamen contingentia est ex parte actus. Bl. 12d—69b, (Inc.): Veteris ... Circa primam distinctionem Primi huius quaero sex quaestiones. Prima. Utrum fruitio sit actus voluntatis vel passio recepta in voluntate ... Ad primam quaestionem arguitur quod frui non sit. (Expl.): Ad conformitatem illius finis qui est Alpha et O, principium et finis. Ipsi laus, honor et gloria in sempiterna saecula. Amen. Bl. 69b—70c, ein Quästionenverzeichnis, (Ende): Explicit Tabula super Primum Sententiarum reportatum sub Fratre Petro de Aquila Bacellario Parisius valente Doctorem (!) O.F.M. Deo gratias. Bl. 131d, (Ende): Explicit Tertius Sententiarum reportatus sub Fratre Petro de Aquila. Bl. 164a, (Ende): Explicit Quartus Sententiarum reportatus sub Fratre Petro de Aquila, et per consequens totus liber Sententiarum expletus A.D. 1447 in Augusta Feria VI. ante Dominicam Palmarum.

[19] A. a. O., Num. 653.

schon gesagt, eine größere Publizität und Solemnität. Bei ihnen mögen berufsmäßige, geübte Schreibkräfte aus dem Bereich der Universität die Texte aufgenommen haben.

Nach allen diesen Erwägungen erklären sich verschiedene geschichtliche Nachrichten ziemlich einfach. Wenn etwa in einer Prager Skotushandschrift[20] von *una reportatio* und *alia reportatio* die Rede ist, so gehen diese verschiedenen Texte im Uranfang auf zwei verschiedene Schülernachschriften zurück. Mit der Möglichkeit späterer Überarbeitung ist natürlich zu rechnen. Eine derartige spätere Redaktion ist wohl anzunehmen, wenn Texte eines Principiums oder Texte aus Vesperien und Aula inmitten eines Sentenzenkommentars auftauchen[21], oder wenn gar eine Schreiberbemerkung uns die Elemente einer kritischen Quellenscheidung geradezu aufdrängt[22]. Wenn schließlich Ordinatio und Reportatio einander gegenübergestellt werden[23], dann geht es nicht an, in dem ausführlicheren und glatteren Text ohne weiteres die Hand des Autors zu vermuten. Denn es steht einwandfrei fest, daß eine Ordinatio auch von fremder Hand vorgenommen werden konnte, wie dies die Arbeit des Nikolaus von Lyra an den Quodlibeta des Heinrich von Gent beweist[24]. Außerdem zeigen die oben erwähnten Wendungen *in alia ordinatione* und *in alia translatione* zur Genüge, daß mindestens zwei, wenn nicht mehr Ordinationes desselben Werkes vorlagen. Somit kann auch eine Ordinatio recht wohl Sache von Schülern und Nachfolgern sein und steht dann als Zeugnis für den Originaltext des Autors nicht viel höher als die Reportatio. Überdies hat im Falle der oben erwähnten

---

[20] Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, Ed. Vaticana, I, Romae 1950, Prolegomena, 106—7. Prag, Kapitelsbibliothek, Cod. 436, Bl. 279 d: „Expliciunt tituli quaestionum primae distinctionis secundum unam reportationem. Incipiunt tituli quaestionum de eiusdem secundum aliam reportationem."

[21] Valencia, Biblioteca del Cabildo, Cod. 139, Bl. 113 r: „Nota quod duae quaestiones sequentes non sunt de Lectura Tertii, sed fuerunt in Principio Fratris Aegidii (de Legniaco), Magistri nostri, de quarum prima respondit dictus Aegidius in Vesperiis, de secunda vero Frater Ioannes Scotus in Aula. Require eas in fine." Vgl. Franziskanische Studien, 10 (1923), 11—3.

[22] Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Cod. Ripoll. 53, Bl. 43 b: „Usque huc legit Frater Ioannes Duns Parisius, aliud de Anglia." Vgl. *F. Pelster*, Hat Duns Scotus in Paris zweimal die Sentenzen erklärt?, in: Gregorianum, 27 (1946), 224.

[23] Paris, Bibliothèque Nationale, Cod. lat. 15361, Bl. 34 r: „Hic terminatur ordinatio super primam partem Tertii Libri, et incipit reportatio." Vgl. *Lottin*, a. a. O., 102.

[24] Paris, Bibliothèque Mazarine, Cod. 732 (429), Bl. 168 v: „Expliciunt Quaestiones abbreviatae de quolibet Magistri de Gandavo ordinatae per Fratrem Nicolaum de Lyra de O. Min. Magistrum Parisiensem." Vgl. *F. Pelster*, Nicolaus von Lyra und seine Quaestio de usu paupere, in: Archivum Franciscanum Historicum, 46 (1953), 212. — Auch die „nova ordinatio" in Tortosa, Cod. 19, Bl. 180 c (Ed. cit., a. a. O., 45) stammt sicherlich nicht von Skotus selber.

Pariser Notiz[25] O. Lottin[26] nachgewiesen, daß die Grenze der beiden Textelemente Ordinatio und Reportatio nicht dort liegt, wohin die Schreibernotiz sie verlegt.

Zum Schluß seien noch zwei Beispiele aus dem 15. Jahrhundert angeführt. Das eine findet sich in einer Breslauer Handschrift[27], wo wir lesen: *Haec materia continuata est et collecta in Lipzk ab ambone a Egregio viro et Doctore Grundeman Praeposito apud S. Thomam A. D. 1462 per me Ioannem Mette. Deo laus.* Hier sehen wir die Person des Vortragenden sauber unterschieden von der Person des Reportators. Beide, sowohl Johannes Grundmann[28] als auch Johannes Mette[29] sind geschichtlich nachweisbar. Mette saß unter den Hörern, wenn Grundmann von der Lehrkanzel dozierte. Das andere Beispiel findet sich in einer Wolfenbütteler Handschrift[30], wo ein Schreiber bekennt: *Sed ista non scripsi propter recessum Domini Episcopi.* Es handelt sich um einen Sermo des Dominikanerbischofs Bartolomeo Lapacci de'Rimbertini[31], den dieser im September 1452 in der Erfurter Predigerkirche gehalten hatte. Der Schreiber war vielleicht auch selber der Reportator. Offensichtlich aus einem rein äußerlichen Anlaß wurde er abgelenkt oder unterbrochen, so daß im Text eine größere Lücke entstand.

Der Leser, der uns auf unserem kurzen Rundgang durch das Problemgebiet der Reportatio gefolgt ist, der hoffentlich recht bald durch eine umfassende und abschließende Untersuchung überholt werden möge, wird sich nun mit uns fragen: Welches sind die methodischen Folgerungen, die wir bezüglich des Zeugniswertes der Reportatio aus unseren Beobachtungen zu ziehen haben? Darauf ist vor allem zu antworten, daß eine Reportatio als Schülernachschrift grundsätzlich nicht für die Beurteilung oder gar Verurteilung des Dozenten maßgebend sein kann. Auszunehmen wäre höchstens der Fall, daß sie einem wortgetreuen Stenogramm gleichkäme, oder daß eine „Reportatio examinata" tatsächlich vom Autor bis ins letzte nachgearbeitet wäre. Aber dieser Fall dürfte gerade bei Sentenzenkommentaren von Mendikanten so gut wie nicht vorkommen. Ferner darf

---

[25] Paris, Bibl. Nationale. Cod. 15361, Bl. 34 r.
[26] A. a. O., 118, Anm. 26.
[27] Breslau, Staats- und Universitätsbibliothek, Cod. I. F. 28, Bl. 265 v.
[28] *G. Erler*, Die Matrikel der Universität Leipzig, in Codex Diplomaticus Saxoniae Regiae, Zweiter Hauptteil, 16 und 17, Leipzig 1895—7, wonach Grundmann im Winter 1439 immatrikuliert (I. 128), im Sommer 1441 zum Baccalarius Artium (II, 127), im Winter 1443 zum Magister Artium promoviert wurde (II, 132). 1451 ist er als Plebanus S. Nicolai Cursor (II, 7), 1454 Sententiarius (II, 7), 1458 als Praepositus S. Thomae Licentiatus (II, 8).
[29] Immatrikuliert im Sommer 1451 (*Erler* I, 174).
[30] Wolfenbüttel, Landesbibliothek, Cod. 203 (Helmst. 176), Bl. 318 r.
[31] Über ihn siehe *Th. Käppeli*, Bartolomeo Lapacci de'Rimbertini, vescovo, legato pontificio, scrittore, in: Archivum Fratrum Praedicatorum, 9 (1939), 86—127.

eine ideengeschichtliche Darstellung niemals reportierte Texte als vollwertige Quellen einbeziehen, wie dies in Untersuchungen zur Lehre des Duns Skotus bis in die neueste Zeit gang und gäbe war. Eine kritische Edition aber muß zum authentischen Text des Dozenten vordringen, der am sichersten in seinem eigenen Manuskript gegeben ist, aus welchem er die Vorlesung ablas. Wo dieses selber fehlt und auch keine Abschriften vorhanden sind, kann man in günstigen Fällen aus verschiedenen Reportationen bis nahe an den Wortlaut der Vorlesung herankommen. Einen vollkommenen, bis in die Formulierung hinein sicher echten Text wird man auf diesem Wege wohl nie erreichen. Wo schließlich unter dem Namen eines Autors ein Textus receptus geht, der in seinem Schulkreis aus authentischen Partien und Reportationen kontaminiert wurde, gilt es auf Grund aller erreichbaren geschichtlichen Nachrichten den echten Bestand herauszulösen und die unsicheren Elemente der Schülernachschriften auszuscheiden. Mag sein, daß bei konsequenter Durchführung solcher Grundsätze sich die Rekonstruktion der mittelalterlichen, insbesondere scholastischen Ideenwelt verlangsamt. Mag ferner sein, daß manche eingewurzelte Ansichten fallen müssen. Mag schließlich sein, daß man gegebenenfalls ein *ex parte scimus* oder gar ein *ignoramus* wird sprechen müssen. In jedem Falle aber wird eine solche schonungslose Gründlichkeit am ehesten der unparteiischen Gerechtigkeit entsprechen und auf weite Sicht der Wahrheit und der Liebe dienen.

Karl V. und der Kreuzzugsplan des Ignatius von Loyola[1]

von Gisbert Beyerhaus

für Gerhard Kallen zum 6. Mai 1954

Denn alles auf Erden hat durch ein göttliches Geschick seine Zeit und Stunde. Ranke

Im gleichen Jahr 1552, da der Tod Franz Xavers die Ostasien-Mission der Gesellschaft Jesu ihrer stärksten Kraft beraubte, entwickelte Ignatius selber den Plan, eine kaiserliche Armada auszurüsten und mit Karl V. an der Spitze einen Kreuzzug der gesamten Christenheit gegen Türken und Mauren zu führen[2]. Wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Gedanke der Mohammedaner-Mission zu den ursprünglichen Idealen des Ignatius gehörte, so verdient der Flotten-Kreuzzug schon biographisch ein besonderes Interesse. Außerdem verspricht der Plan rein sachlich für das Missionsproblem und seine höchst eigenartige Lösung durch große Politik so wesentliche Aufschlüsse, daß eine genauere Quellenanalyse unerläßlich ist. Wir untersuchen das Hauptdokument zunächst nach seiner formalen, objektiven Seite.

Der Plan ist uns durch einen Brief des Sekretärs Polanco an den Rektor Hieronymus Nadal in Messina überliefert, besitzt also ein Höchstmaß an Authentizität. Wenn man den Brief Nr. 2775 vom 6. August 1552 im Geist des Verfassers liest, d. h. als eine politische Denkschrift des Ignatius, die für den sizilianischen Vizekönig Juan de Vega und zur Weiterleitung an den Kaiser bestimmt war, so haben wir ein Recht, die realistischen Züge voranzustellen. Die religiöse Idee tritt also zunächst zurück.

Ausgangspunkt aller Erwägungen bildet bei Ignatius die These von der raumpolitischen Einheit des Mittelmeeres. Ignatius kennt auch hier

---

[1] Verf. ist mit Untersuchungen über den Missionsgedanken des 16. Jahrhunderts im Zusammenhang mit den geistig-politischen Strömungen beschäftigt. Das folgende Stück möchte als Vorspiel gelten.

[2] Für alles Folgende vgl. Mon. Ign. I, IV Nr. 2774—2775, S. 353—359; Die kath. Missionen ..., hrsg. von einigen Priestern der Ges. Jesu, 43. Jg. 1914/15 Nr. 3 S. 49—53; *Anton Huonder* S. J., Ignatius v. L. Beiträge zu seinem Charakterbild, hrsg. von Balthasar Wilhelm (1932); *Otto Karrer* u. *Hugo Rahner*, Ignatius v. L. Geistliche Briefe (1942), S. 188—194 (zitiert Karrer-Rahner).

keine Kompromisse, sondern nur ein radikales Entweder-Oder, die Herrschaft des Kaisers oder die des Türken. Obgleich der Kaiser, wie er bemerkt, „in allen Seehäfen" kostspielige Garnisonen unterhalte, stehe das Mittelmeer den Einfällen der türkischen Korsaren schutzlos offen. Angesichts dieser maritimen Lage fordert Ignatius kurz entschlossen den Übergang zur Offensive. Statt das Auftauchen der türkischen Flotte bald an der spanischen, bald an der italienischen Küste zu erwarten, gelte es den Feind in seinem eignen Lande aufzusuchen und zu schlagen. Als weiteres Argument für die Notwendigkeit einer starken Flotte nannte Ignatius die permanenten revolutionären Unruhen gegen die spanische Herrschaft in Neapel, die gerade auf der Verbindung des Türken mit der französischen Seehilfe beruhten. Die geforderte kriegerische Lösung im Sinne des Ignatius würde, so versichert er, nicht nur für Neapel, sondern auch für „das ganze übrige Italien und Sizilien nebst anderen mittelländischen Inseln" die endgültige Befriedung bedeuten. Die Voraussetzung des Plans wäre freilich drittens die Realisierung der sog. Kaiseridee Karls V., d. h. praktisch die bedingungslose Unterstützung der habsburgischen Politik seitens der Kurie im Mittelmeer. Die Denkschrift erhebt sich zu besonderer Feierlichkeit, wenn es gilt, die Sklaverei der verschleppten Christen und ihren Abfall zum Islam als Kollektivschuld der Christenheit zu erkennen. „Es ist eine schwere Verantwortung", schreibt Ignatius, „für die, welche abhelfen müßten und sich nicht rühren." Ein direkter Aufruf an die höchsten Stellen, ein Appell ans Gewissen des Abendlandes.

Aber wie weit durfte Ignatius mit der aktiven Mitwirkung Julius' III. bei diesem Kreuzzugsplan rechnen? Hatten bei der Wahl del Montes[3] im Jahre 1550 nicht die Franzosen, die Verbündeten des Seeräubers Dragut, den Ausschlag gegeben? Das führt uns zum zweiten Teil der Denkschrift, der sich mit der Beschaffung der Mittel für die Armada beschäftigt. Gilt auch von diesem Abschnitt die beruhigende Erklärung Polancos (in der Einleitung), wonach Ignatius sich „nicht nur von Liebe und Seeleneifer" inspirieren ließ, sondern auch von vernünftigen Überlegungen? Die Lösung der Mannschaftsfrage einschließlich der Technik des Seekrieges läßt Ignatius absichtlich beiseite, da der Kaiser „durch Gottes Gnade in dieser Beziehung besser gestellt" sei „als irgendein anderer Herrscher auf der Welt." Diese Beweisführung ist einleuchtend. Weniger zwingend erscheinen die Methoden, die Ignatius für die Finanzierung seines Kreuzzuges forderte. Denn sie gipfeln neben der Ermahnung zur Sparsamkeit in einer rücksichtslosen Besteuerung der Klöster, Abteien, Bistümer und der vier weltlichen Ritterorden, also vor

[3] Vgl. *Karl Brandi*, Kaiser Karl V. [3](1941), S. 511.

allem der Toten Hand. Wenn Ignatius z. B. den Luxus in der Hofhaltung der weltlichen Granden rügte, so erinnerten solche Ermahnungen an die Bußrufe eines Bernhard von Clairvaux oder Peter von Amiens, in denen für einen idealen Zweck ein Höchstes an materiellen Opfern gefordert war. Wesentlich schärfer klang der Hinweis auf „die vielen reichen Orden in den Herrschaftsgebieten Sr. Majestät, die viel weniger brauchten als sie haben", oder die Feststellung, daß die Bistümer mit ihren Kapitel- und Pfarrpfründen „ein großes Kapital zum Besten der Christenheit aufbringen könnten." Denn damit machte sich der jüngste Ordensstifter der Kirche gewisse populäre Forderungen zu eigen, die in der Literatur der Gravamina deutscher Nation erörtert worden waren. Wenn man den genannten Orden, den „Hieronymiten, Benediktinern, Kartäusern usw." nahelegte, „eine gute Zahl von Galeeren" auszurüsten, so kam es darauf an, deren Opferbereitschaft anzufachen, ohne den Verdacht der Säkularisation zu erwecken. Klang es nicht wie ein Hohn auf die sog. Heiligkeit der Kirchengüter, wenn Polanco in dem Einleitungsschreiben an Nadal dem Kaiser die Versicherung gab, daß der Flottenkreuzzug „für Seine Majestät weniger kostspielig" sein werde, als es der gegenwärtige Zustand sei (Teil I, Abs. 4)?

Gegen den Plan des Ignatius, fromme Stiftungen, Ordensbesitz und Bistumsgüter ohne weiteres in den Dienst des Flottenkreuzzugs zu stellen, sprachen selbstverständlich die gleichen Positionen des Kirchenrechts, die unter Kardinal Ximenes bei der scharfen Besteuerung der Kirchengüter in Spanien geltend gemacht worden waren. Gegen den Plan erhoben sich vor allem politische Gegenkräfte. Es waren die gleichen anonymen Widerstände, die Ignatius beim Fußfassen seines Ordens in Florenz erfuhr, und die er im Februar/März 1547 gegenüber Polanco also beschrieb: „Wir stehen, besonders hier in Rom, bei einigen, die nicht bis zur Wahrheit vordringen, in dem Rufe, als wollten wir die ganze Welt regieren" (Karrer-Rahner, Nr. 22, S. 125). War das Mißtrauen gegen die Gesellschaft Jesu inzwischen geringer geworden?

Hier könnte man freilich einwenden, daß Ignatius einen ausgezeichneten Mittelsmann eingeschaltet hatte, um einer Mißdeutung seines Kreuzzugsplanes vorzubeugen, eben den Vizekönig von Sizilien.

Die zwischen Ignatius und Juan de Vega gewechselten Briefe lassen im Religiösen und Politischen auf ein enges Vertrauensverhältnis schließen[4]. Da de Vega überdies im Seekrieg gegen die Osmanen[5] „jubelnd begrüßte Erfolge" aufzuweisen hatte, konnte Ignatius in der Tat keinen besseren Anwalt für seine Pläne finden. Ihre Übereinstimmung war voll-

[4] Ignatius an de Vega am 31. Mai 1550, *Karrer-Rahner* Nr. 31, S. 170 f.
[5] *Brandi*, a. a. O., S. 511.

kommen. „De Vega fand den Plan sehr gut und hielt auch den von Ignatius bezeichneten Weg für gangbar." Das Gutachten freilich, das de Vega daraufhin für den Kaiser und den Infanten Philipp ausarbeitete, kennen wir nicht (vgl. Mon. Ign. 1, III. 194 f.). Für die Technik des Seekriegs wird de Vega, wie wir annehmen dürfen, seine persönlichen Erfahrungen aus den Gefechten vom 10. September 1550 südlich Tunis verwertet haben. Einzelne Härten im Diktat des Ignatius hat er wahrscheinlich retouchiert. Bei der Finanzierung des gesamten Unternehmens aber konnte de Vega die schweren Eingriffe in die Substanz des Kirchenvermögens nicht übergehn, die Ignatius zum Ausgangspunkt seiner Berechnungen gemacht hatte.

Neben der Toten Hand hat Ignatius dann noch neun bis zehn steuerkräftige Objekte genannt, die der Kaiser zur Finanzierung des Flottenkreuzzugs heranziehn müsse: die Granden und den übrigen Adel; die Kaufleute; die Städte und festen Plätze des Reichs und der kaiserlichen Herrschaften; den König von Portugal; die Signorien von Genua, Lucca und Siena; den Herzog von Florenz; schließlich Papst und Kirchenstaat. Bei Begründung der Beitragspflicht hat Ignatius bald den handelspolitischen Nutzen, bald das allgemeine Beste der Christenheit vorangestellt, auch hier, wie man sieht, ein Meister der Anpassung.

Den gleichen Wirklichkeitssinn bewährte Ignatius gegenüber dem Papsttum Julius' III. Die „vorübergehende Trübung" zwischen der Kurie und der Gesellschaft Jesu von 1553, von der Pastor berichtet[6], hat er wohl bei Abfassung der Denkschrift vorausgesehen. Mit einer heroischen Führung des Papsttums im geplanten Kreuzzug hat er jedenfalls nicht gerechnet: „Der Papst mit dem Kirchenstaat könnte und müßte für eine Unterstützung zu haben sein, wenn Gott ihm so hochgemuten Sinn verleiht *(si Dios le diese tanto espíritu)* — wenn nicht, so wird er wenigstens zum oben Genannten seine Zustimmung geben — schon das ist ja nicht wenig." Daß Julius III. die Rüstungen Karls V. gegen die Türken positiv unterstützte (Breve v. 25. August 1552), war gewiß ein Beweis guten Willens[7], bedeutete aber keinen Schritt zur Aufstellung einer kaiserlichen Flotte oder gar eine Eingliederung in den Kreuzzugsplan des Ignatius.

Die Herausgeber der „Geistlichen Briefe" des Ignatius, Karrer und Rahner, haben freilich argumentiert: eine bedingungslose Unterstützung des Kaisers (= der spanischen Vormachtstellung in Europa und Italien) sei von der päpstlichen Politik nicht zu erwarten gewesen: „man hatte Angst vor der Einziehung des Kirchenstaats". Diese Sorge hat

[6] *Pastor*, VI, S. 134.
[7] *Pastor*, VI, S. 108 Anm. 1.

Paul IV. vor und während des Krieges mit Spanien (1556-57) zweifellos stark verfolgt. Es genügt, an die große Rede Pauls IV. vom 8. Oktober 1555 vor zehn auserwählten Kardinälen und den Gesandten von England, Portugal und Venedig zu erinnern. Es ist das Schreckensbild des Sacco di Roma, die Katastrophe Klemens' VII. Darauf möchte ich erwidern: Die Waffe der Säkularisation des Kirchenstaats war keine Konstante der kaiserlichen Politik. Keinesfalls darf man die *cauchemars* Pauls IV. bis in das Pontifikat Julius' III. vordatieren. Weder Pastor (auf den verwiesen wird) noch die Papstgeschichte von Franz Xaver Seppelt (1947) berichten von ähnlichen Besorgnissen der päpstlichen Politik betreffs des Kreuzzugsplans unter Julius III.

Angesichts der organisatorischen und materiellen Schwierigkeiten, die der Verwirklichung des Flottenkreuzzugs entgegenstanden, erhebt sich die Frage: wieweit war der Kreuzzugsplan Ausdruck einer konkreten geschichtlichen Situation und welches waren darin für Ignatius die herrschenden Motive?

Nach seiner Denkschrift zu schließen, war das herrschende Motiv die „größere Ehre Gottes" *(que la gloria y honor divino mucho padece)*. Die größere Ehre Gottes aber bedeutete konkret gesprochen die Beseitigung der großen Schande der Christenheit, die Erlösung von den Raub- und Plünderungszügen des Islam. Hatten die Türken seit Chaireddin Barbarossa nicht Tausende von Christen aus den Küstengebieten von Neapel, Sizilien, Spanien und Mallorca deportiert und zum Abschwören ihres Glaubens gezwungen? Die Verwegenheit dieser Raubzüge kannte nach den Forschungen von Brandi keine Grenzen[8]. Mit Grauen vernahm das Abendland die Kunde, daß es Chaireddin Barbarossa fast gelungen wäre, Giulia Gonzaga, die Gemahlin des Vespasiano Colonna, an der Küste Neapels zu fangen, um die „schönste Frau Italiens", wie man sie nannte, in den Harem Suleimans zu liefern. Mit tiefem Ernst hat Ignatius die Verantwortung der Christenheit gegenüber den türkischen Verfolgungen begründet: „Am Tage des Gerichts werden den Fürsten die Augen aufgehn, ob sie um soviele Leiber und Seelen sich nicht zu kümmern brauchten, die doch mehr wert sind als ihre Einkünfte und Titel und Herrschaften, da Christus unser Herr für jede einzelne von diesen Seelen sein Blut und Leben hingegeben hat" (Teil I, Abs. 2).

Somit wäre die Denkschrift des Ignatius als ein Ausschnitt aus dem großen Ideenkampf „Christentum — Islam" anzusehn. Aber Gerhard Ritter hat uns mit Recht davor gewarnt, die politische Geschichtsschreibung

[8] Vgl. *Brandi* S. 307, 438. Brandi schätzt die Zahl der Deportationen in dem einen Jahr 1544 auf anderthalbtausend Sklaven.

zu einer Schilderung „abstrakter Ideenkämpfe" zu verflüchtigen[9]. „Unbeirrt durch bloße Ideologien" müsse der politische Historiker die „konkreten Machtgegensätze im Auge behalten, die hinter dem schillernden Spiel immer neu auftauchender, bald aufleuchtender, bald wieder verblassender Ideen den Gang des politischen Lebens bestimmen."

Was bedeutet die Forderung Ritters angewandt auf die historische Lage Europas im Sommer 1552? Hier wäre zunächst zu fragen, wieweit Ignatius Einblick in die konkreten Machtverhältnisse besaß.

Ausgehen dürfen wir dabei von der Feststellung Karrer-Rahners, wonach „fast alle katholischen Fürstlichkeiten" mit Ignatius in brieflicher Verbindung standen[10]. Eine charakteristische Ausnahme gab es freilich: Karl V.! Schon aus dieser sehr umfassenden Korrespondenz dürfen wir schließen, daß der Ordensgeneral über die Strömungen der internationalen großen Politik einigermaßen unterrichtet war. Wir dürfen ruhig einen Schritt weitergehn. Im Vertrauensverhältnis des Ignatius zum Vizekönig von Sizilien Juan de Vega, in jener „Seelenverwandtschaft" auf soldatischer Grundlage, lagen zugleich gemeinsame Grundsätze politischer Strategie.

Bei Frankreich lag wiederum der Schlüssel zur Lage[11] — genau wie 1542 und 1544. In dieser Erkenntnis stimmt Ignatius mit der heutigen Forschung überein, wenn er in seinem Brief schreibt: „Sobald eine starke Flotte zur Verfügung stände, die imstande wäre, den König von Frankreich von der Seeverbindung mit den Türken abzuschneiden und ihn der Hilfe zu berauben, die er bisher zur militärischen Bindung und finanziellen Schwächung Seiner Majestät benutzte, so würde er wohl zur Einsicht kommen, daß er sich ruhig verhalten sollte. Und würde allenfalls der Streit um Grenzgebiete weiterdauern: die Lust, Italien zu revolutionieren, müßte ihm vergehn; zur See geschwächt und von der überseeischen Hilfe abgeschnitten, hätte Frankreich nicht mehr die Macht und wäre infolgedessen mehr ein Freund des Friedens" (Teil I, Abs. 5).

Hat Ignatius mit dieser politischen Strategie einer akut drohenden Gefahr von seiten der französisch-türkischen Allianz vorbeugen wollen? Dann würde seine Denkschrift — über ihren religiösen Gehalt hinaus — eine besondere politische Aktualität gewinnen. Der gewagte Sprung in ein Kreuzzugsunternehmen, die Energie beim Übergang in die große Politik ließe sich besser erklären, vorausgesetzt, daß Ignatius über den Stand der Verhandlungen zwischen Frankreich und der Pforte unter-

---

[9] Vgl. *Gerh. Ritter*, Vom sittlichen Problem der Macht (1948), S. 176.
[10] Vgl. oben Anm. 4.
[11] Grundlegend das Kapitel „Der Türke" bei *Peter Rassow*, Die Kaiser-Idee Karls V. (Eberings Histor. Studien 216, 1932), S. 82—105, und das Kapitel „Kaiser, Papst, Frankreich und die Türken" bei *Brandi* S. 400—405.

richtet war. De Vega als ehemaliger Gesandter des Kaisers in Rom könnte als diplomatischer Kanal gedient haben, genau so wie Ignatius de Vega gegenüber Karl V. als Vermittler benutzte.

So verlockend eine solche Eingliederung in die konkreten Machtverhältnisse wäre, diese Deutung unsrer Denkschrift verbietet sich mangels gesicherter Quellen. Die Offensiv-Allianz von Konstantinopel, die der französische Gesandte bei der Pforte d'Aramont am 1. Februar 1553 zwischen Suleimann und Heinrich II. abgeschlossen haben will, ist eine Fälschung. Zum Beweis bedarf es keiner Untersuchung der inneren Merkmale. Entscheidend für die Fälschung ist vielmehr bereits die Überlieferungsgeschichte dieser Quelle.

Johann Christian Lünig (1662-1740), Amtmann zu Eilenburg, später Stadtschreiber zu Leipzig, bietet in seinem *Codex Germaniae diplomaticus* I (1732) S. 631 eine lateinische Übersetzung des Vertrages, ohne die Herkunft des Textes anzugeben. Schon Teichmann hat in seinem kurzen Artikel (A. D. B. 19, 641) bemerkt, daß die Abdrücke Lünigs „nicht immer zuverlässig" seien. Baron de Testa dagegen bringt in seinem *Recueil des traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères* (1864) eine Rückübersetzung ins Französische. Hierbei gesteht er, weder in den Bibliotheken noch in den Archives de l'Empire in Paris „irgendeine Spur" vom Allianzvertrag von 1553 gefunden zu haben. Zu den Archiven des Quai d'Orsay sei er nicht vorgedrungen, da der Zutritt damals „strenger als je" gesperrt gewesen sei[12]. Meine Anfragen bei der Leitung der Archives de France und beim Archivdienst des Quai d'Orsay in Paris führten an beiden Stellen zu einem negativen Ergebnis: weder das Original des Allianz-Vertrages vom 1. Februar 1553 noch ein diesbezügliches Schriftstück sind in den Pariser Archiven vorhanden[13]. In den Kreisen des

[12] *Baron de Testa*, Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les puissances étrangères depuis le premier traité, conclus en 1536, entre Suleyman I. et François I. jusqu'à nos jours ... France I (1864), S. 42—45, 54—60. Die Bemerkung Testas I S. 46: „Comme nous n'avons point de motifs pour douter de l'autorité de Lünig nous croyons en reproduisant cet acte en français pouvoir le ranger parmis les documents authentiques de ce recueil" verrät starke Unsicherheit, genügt aber m. E. nicht zur Feststellung der fragwürdigen Quelle.

[13] Nachdem der Allianzvertrag als Fälschung gelten muß, sind die vorbereitenden Instruktionen Heinrichs II. für d'Aramont sowie der Brief Heinrichs II. an Suleyman v. 23. Nov. 1552 (*Testa* I, S. 54—59) erst recht verdächtig. Dem sonst gut unterrichteten Hofhistoriographen Ludwigs XIV. Varillas ist der Allianzvertrag d'Aramonts mit der Pforte unbekannt, vgl. seine Histoire de Henry second I (1692) S. 204 ff., 279 ff. Auch Ranke (vgl. Die Osmanen u. die spanische Monarchie, S. W. 35/36 S. 357) kennt keine Offensiv-Alianz v. 1. Febr. 1553 u. diesbezgl. Verhandlungen d'Aramonts, sondern verweist auf den alten Bund der Osmanen mit Frankreich gegen Karl V., der die Türken im Krieg von 1552 zu Herren des westlichen Mittelmeers gemacht habe.

Quai d'Orsay hält man den Vertrag für eine Fälschung [14]. Die Forschung wird sich also damit abfinden müssen, die Denkschrift des Ignatius unabhängig von einer bestimmten Phase der französisch-türkischen Politik zu sehen.

Das Ergebnis dieser Untersuchung führt uns schließlich zu der letzten Frage, weshalb das so hoffnungsvoll gestartete Projekt zum Scheitern verurteilt war. So sehr wir in dem Kreuzzugsplan des Ignatius den „geborenen Soldaten und Feldherrn" bewundern, so wenig spüren wir in den Vorschlägen zur Beschaffung der Mittel die „wohl abgewogene Klugheit des Staatsmanns". Nicht daran ist der Plan gescheitert, daß die ganze Stoßkraft der spanischen Seemacht damals nach den neuentdeckten Ländern Amerikas und des Stillen Ozeans gerichtet gewesen wäre. Ein einziger kaiserlicher Befehl hätte hier ja genügt, um diese Flotte im Mittelmeer zu konzentrieren und mit der neuen gegen die Osmanen einzusetzen.

Eher wird man das zweite Argument Huonders gelten lassen, daß Karl V., mit seinen 53 Jahren „gebrochen an Körper und Spannkraft", durch die Glaubensspaltung und die damit verbundenen Kämpfe in Deutschland außerordentlich stark beansprucht gewesen sei [15].

Der historische Rückblick des Kaisers auf das Jahr 1552, den wir in seiner sog. Revokation [16] der Verträge von Passau und Metz vor uns haben, bestätigt diese Deutung Huonders. Aber sobald wir die Revokation von 1553 ernst nehmen, die genau wie die Politischen Testamente Karls V. als ein Reichs-Staats-Dokument gelten kann, so ergeben sich kritische Einwände. Alle politischen Kernfragen, die den Kaiser „damals innerlich am meisten beschäftigt" haben, werden hier, wie Brandi interpretiert, behandelt. Die neuralgischen Druckpunkte des Reiches werden dabei wahrlich nicht verschwiegen. Die Türkenabwehr aber erscheint keineswegs als die zentrale Frage der kaiserlichen Politik. Wenn Karl V. in jenem Diktat an den Reichsvizekanzler Seld von 1553 den Kreuzzugsplan des Ignatius gänzlich ignorierte, so ist das immerhin ein Beweis, daß der Kreuzzugsplan gegen die Osmanen den Kaiser nicht mehr interessierte und er darin nicht eine von Gott kommende Aufgabe sah. Die seltsam evasiv gefaßten Bedenken des Kaisers und des Infanten, von denen Polanco berichtet, deuten in dieselbe Richtung [17]. Ignatius treibt

---

[14] Ministère des Affaires Étrangères, Service des Archives Nr. 3161 AR v 12. Dez. 1950, u. Direction des Archives de France R 85/25 v. 13. Dez. 1950. Den Leitern beider Pariser Archive bin ich zu Dank verpflichtet. Besonderen Dank schulde ich Frau Prof. Schwidetzky-Mainz für ihre hilfreichen Bemühungen in Paris.

[15] Vgl. *Brandi* S. 534.

[16] *Brandi* S. 532—34.

[17] Chron. II S. 555; Ep. S. Ignatii VI S. 194 f., zitiert *Huonder* S. 367 Anm. 1504.

also im Flottenplan ein Spiel mit zur Zeit nicht vorhandenen Möglichkeiten.

Damit werden wir über alle Einzelheiten hinweg auf das Scheitern des Flottenkreuzzugs geführt, wobei wir Huonder widersprechen müssen. Was dem Plan fehlt im Sinne Platos, ist einfach der Kairos, das Gebot der geschichtlichen Stunde[18]. Das oft genannte Gegenbeispiel, der zwei Jahrzehnte später erfochtene Seesieg bei Lepanto (7. Oktober 1571) über die Osmanen, ist ein Beweis, welcher Anstrengungen „die Christenheit" *(universa respublica christiana)* noch fähig war unter einem heroischen Papst, der im Bunde mit einem genialen Feldherrn einen Kreuzzug verwirklichte. Nur die engste, vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen Kaisertum und Papsttum in der „Reichsidee" hätte Julius III. dazu bewegen können, von seiner plenitudo potestatis als Verwalter der Kirchengüter den von Ignatius geforderten Gebrauch zu machen[19].

Hierzu waren im Sommer 1552 keine greifbaren Ansätze oder Möglichkeiten mehr vorhanden. Im Gegenteil. Karl V. hatte nach den Forschungen Rassows[20] um 1550 längst erkannt, daß „alle Mächte dieser Welt, vor allem die Päpste und schließlich auch das Haus seines Bruders Ferdinand" dem Gedanken widerstrebten, die großen allgemeinen Aufgaben der Christenheit durch gemeinsame Taten zu fördern. Je mehr der Kaiser seit dem katastrophalen Rückschlag von Metz sich vom Reiche löste, umso mehr war die Kaiseridee als Gegenstand seines Pflichtbewußtseins verblaßt und versunken. Selbst die Glut des Ignatius vermochte den Traum des Kreuzfahrers von 1535 mit den Siegen von Goletta und Tunis nicht mehr mit neuem Leben zu erfüllen.

[18] Für die Bedeutung des Kairos, ein Lieblingsbegriff bei Ranke, vgl. *Josef Vogt*, Constantin der Große u. sein Jahrhundert (1949), S. 198, 248, 267.

[19] Zur Theorie vom Obereigentumsrecht des Apostol. Stuhls über die Kirchengüter vgl. die Bulle Pauls IV. vom 17. Juli 1555 (*Pastor* VI S. 382) und *Heribert Jone* O. F. M. Cap., Gesetzbuch des kanon. Rechts II (1940) zu Kanon 1499.

[20] Vgl. *Peter Rassow*, Die politische Welt Karls V. (1947), S. 37 ff., 72 ff. und 76 ff.

Ferenc Dávid, der Apostel der religiösen Duldung

von Heinrich Fodor

„Der Apostel der Duldung"! Der Name des Reformators, der vor vierhundert Jahren in Siebenbürgen die Thesen Servets verkündete, ist auch heute noch mit diesem Epitheton verbunden. Vom Westen her, der Donau entlang, drang sein Wort bis an das Küstengebiet des Schwarzen Meeres, eine Stimme, die die reinen Bestrebungen des Gottesglaubens und des menschlichen Herzens ansprach. Sein Wort und Wirken hatte niemals das Ziel, leidenschaftliche Dispute hervorzurufen. Er wollte sein ganzes Leben vielmehr in den Dienst des allgemeinen Wohls der Menschheit stellen. Das römische Prinzip *Frustra vivit, qui nemini prodest* war auch sein Lebensideal. Auf Grund solcher edlen Prinzipien spielt die Persönlichkeit und reformatorische Bedeutung Dávids in der Geschichte der ungarischen Wissenschaften auch heute, nach vierhundert Jahren, eine zentrale Rolle.

Der in der Zeitspanne zwischen 1567 und 1571 in Ungarn entstandene Unitarismus muß als eine Abart des Arianismus auf dem Balkan betrachtet werden, der das von Theodosius erlassene Interdictum viele Jahrhunderte überlebte. Der im Gefängnis verstorbene Ferenc Dávid bedeutete für die balkanischen Völker dasselbe Vorbild, das die Völker des Abendlandes in der Person eines Jan Hus, Martin Luther, Melanchthon und Calvin geehrt hatten. Seine Ideen fielen dem Sturm der Reformen neuentstandener Gesellschaften in vier Jahrhunderten nicht zum Opfer; er blieb unbesiegt und steht vor den Augen der späteren Nachwelt als das Symbol der Toleranz.

Das Konglomerat, in dem die Völker des Balkans lebten, hat eine Menge vielumstrittener Probleme über den Ursprung zahlloser Kunst- und Literaturwerke aufgeworfen. Die gleiche Unsicherheit herrschte auch in der Frage der Abstammung Ferenc Dávids, der als der Sohn eines Stiefelmachers in Klausenburg (Kolozsvár) um etwa 1510 geboren wurde. Zwischen 1545 und 1546 besuchte er die Universität Wittenberg. Im Jahre 1558 schreibt sein Freund und Kollege Christian Schaesaeus ein kleines Lobgedicht über ihn[1]. Es steht weiter fest, daß er im Jahre 1568 als Stadtpfarrer der Klausenburger Sachsen amtierte[2].

[1] Egyháztörténelmi Emlékek (Kirchengeschichtliche Memoiren), Bd. 1: Urkundensammlung. Elegia de prophetis, anno 1558, eine Schrift von Schaesaeus.
[2] Ebenda, die Synode von 1557.

Sein Leben nahm denselben vielbewegten Verlauf wie das der zeitgenössischen Reformatoren des Abendlandes. 1557 trat er als Superintendent der Anhänger Luthers in Siebenbürgen hervor. Zwei Jahre später, 1559, tauchte er als Superintendent der Reformierten desselben Territoriums auf. 1568 stand er schon an der Spitze der von ihm ins Leben gerufenen unitarischen Kirche Siebenbürgens.

1569 erschienen seine Predigten in ungarischer Sprache. In seinen Schriften und Predigten kamen manchmal auch waldensische Traditionen klar zum Ausdruck, die auf ihn während seiner Studienjahre in Padua tief eingewirkt hatten [3]. In seinen jüngeren Jahren war er der Vertrauensmann des südslawischen Kardinals Utjesenić — Georg Martinuzzi, der als Statthalter des siebenbürgischen Fürstentums auf die ungarische Innenpolitik einen sehr großen Einfluß ausübte. Seine enge und vertraute Freundschaft mit dem Kardinal kommt besonders in einem Brief zum Ausdruck, in dem Dávid von seiner Elbefahrt berichtete und unter anderem schrieb: „Du Stolz des Vaterlandes, laß Deinen Namen bis an die himmlischen Heime emporsteigen, schirme und beselige Deine Schützlinge, die vom himmlischen Licht zu Dir geführt wurden, um in Dir beglückt und fürs Leben bewahrt zu sein" [4]. Das nächste Zitat vermittelt schon einen Einblick in die Entwicklung der zukünftigen kämpferischen Persönlichkeit. Er schreibt: „Die Wellen der Reformation schlagen schon hoch. In einer so ungeheuren Wallung der Ideen, in einem so mächtigen Ringen der aufgeweckten bösen und guten Geister darf keiner sich isolieren, damit nicht die gute Sache, die Sache der Reformation, von einer gegnerischen Strömung weggerissen werde!"

Der ehemalige katholische Bischof und spätere Reformator Andreas Dudić-Sbardellati bekennt sich zu demselben Glauben und gibt seiner Hochachtung Dávid gegenüber in einem an den ungarischen König Ferdinand I. gerichteten Brief Ausdruck, in dem er schreibt: „Der Charakter Blandratas und Ferenc Dávids ist ein menschliches Vorbild" [5]. Dudić, der mütterlicherseits mit den Sbardellatis verwandt war, hielt immer seine Hand mit größtem Interesse am Pulsschlag der habsburgischen Politik. Während seines Aufenthaltes in Florenz führte er über seine Prinzipien

[3] Unitárius vallástörténelem (Unitarische Religionsgeschichte), hsg. *Sándor Aranyrákosi Székely*, Kolozsvár 1839, S. 78; vgl. auch Unitárius Értesitö 1939: Ein Artikel von *József Ferencz*.

[4] Kirchengeschichtliche Memoiren, Bd. 2, S. 38.

[5] *M. Johanna Ernuszt*, Zur richtigen Beurteilung des Andreas Dudith, in: Egyetemes Philologiai Közlöny (Archivum Philologicum) 1944, S. 43. Vgl. auch *P. Costil*, André Dudith humaniste hongrois, Paris 1935.

mehrere Disputationen mit Cosimo Medici[6], wobei er im Geiste der Ideen Dávids seine Argumente aufbaute.

Die Zeit der Reformation in Ungarn fällt in die tragische Epoche, als die ganze Nation, von der türkischen Macht geschlagen, in tödlicher Ohnmacht und aus tausend Wunden blutend zu Boden lag. Die Generationen, die seit Jahrhunderten in ständigen Kämpfen gegen das Papsttum aufwuchsen, standen sofort auf der Seite des Protestantismus. Das Volk hatte sich von den Traditionen des Bogomilismus und Hussitismus massenweise losgelöst, um die freie, frische Luft der neuen kirchlichen Organisation der Reformation einzuatmen. Der ehemalige Mäzen Dávids in Siebenbürgen, Kardinal Martinuzzi, stand der Reformation ex officio feindlich gegenüber, und so hatte Dávid in seiner Person einen mächtigen Freund verloren. Die Wurzeln dieser Freundschaft reichen bis 1538 zurück, als Dávid in seiner Eigenschaft als Legationssekretär des siebenbürgischen Bischofs Statileo an den Hof des Königs Franz I. nach Frankreich gesandt wurde. Zu dieser Zeit war Dávid noch Pfarrer der Musnaer Gemeinde.

Die Reformation in Ungarn erfuhr eine äußerst rapide Expansion. Dávids kleines Buch, der „Liber Reformationis", schildert nicht nur die damalige Lage, sondern es enthält neben reichem Streitmaterial auch die proklamationsartigen Zeilen Dávids, mit denen er gegen die Brandmarkung der Reformation als häretisch[7] schärfstens protestierte. Er betrachtete sich selbst und die ganze Bewegung als die *restitutio fidei*. Sein Buch enthielt schon den Kern seiner späteren theologischen Disputationen. Es befaßt sich mit Problemen, die um Wesen und Begriff des heiligen Geistes gruppiert sind. Dávid glaubt an die göttliche Alleinigkeit des heiligen Geistes. Die kleine Schrift hat den größten Sturm entfacht. Die obersten Führer der katholischen, evangelischen und reformierten Kirchen haben gegen Dávids Äußerungen Stellung genommen[8]. Der „Liber Reformationis" ist zweifellos ein mit scholastischen Methoden aufgebautes kleines Meisterwerk, ein Paradigma der Syllogistik. Sein Ausgangspunkt ist die Freiheit des Gewissens; der leitende Gedanke seiner Lehren könnte folgendermaßen zusammengefaßt werden: „Möge der Heilige Geist das

---

[6] *Ivan Kukuljević*, Zivot Andrie Dudića, in: Arkiv za pojvestnicu jugoslovensku, Bd. 2, S. 90—97.

[7] Reformatio ecclesiae Saxonicarum in Transsylvania, Coronae 1547. Urkundenbuch der evangelischen Landeskirche A. B. in Siebenbürgen, Theil I, 1862, S. 375—383 und S. 6—36.

[8] Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde, Neue Folge Bd. 1, 1853, S. 375—383. Vgl. noch *E. Troeltsch*, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften I, Tübingen 1912, S. 423 f., und über dasselbe Thema: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, Ges. Schriften I, S. 149.

Erlöschen des Lichtes nie erlauben, das uns alle regiert und die Kirchen bewahrt, denn Er ist unser Gott!"

Der Streit reichte weit über die Grenzen Ungarns hinaus. Nach der Meinung Ferenc Stancaros brachte das Buch helles Licht in die dunkle Unsicherheit. Es ist jedoch unmöglich, eine klare und bestimmte Scheidelinie zu ziehen, durch die die lutherischen und kalvinistischen Thesen abgetrennt würden, um die eigenen Lehren und Prinzipien des Apostels des Trinitarismus in ihrer Eigenart klar prüfen zu können. Es ist ein eklektisches Werk, in dem die Haupteigenschaft der Zeit, eine volle, fast schwärmerische Hingabe an alles Neue, treu geschildert und charakterisiert wird. Darin ist auch sein kulturhistorischer Wert zu sehen. Teutsch, der evangelische Kirchenhistoriker, hat das Buch als das einzig treue Zeitbild des damaligen Siebenbürgen bezeichnet[9].

Das beispiellose Aufblühen der religiösen Ideen unter der Regierung Ferdinands I. könnte als ganz natürlich betrachtet werden. Es war eine Zeit der wirklichen Renaissance der Gedankenfreiheit auf dem Balkan. Man könnte zugleich diese Erscheinung als die einzige Offenbarung und Verkörperung der Renaissancegedanken des Balkans auffassen. Es steht auf jeden Fall fest, daß die Humanisten unter Matthias Corvinus, die um zwei Generationen früher lebten, niemals so breite Volksmassen für ihre Ideen gewinnen konnten wie die Reformatoren; dadurch hat sich die Reformation als der wahre Ausdruck des Volkswillens und der Volksseele erwiesen. Die rasche Entwicklung und Festigung der Reformation in Ungarn war besonders in drei Landesteilen bemerkbar: in Westungarn unter der Regierung der Habsburger, in Ostungarn besonders in Siebenbürgen, und im Eroberungsbereich des Sultans in Mittelungarn[10].

Der Kampf zwischen den drei führenden Lagern des ungarischen Protestantismus ließ nicht lange auf sich warten. Der erste Zusammenstoß fand 1555 in Szék zwischen Dávid und dem berühmten Dialektiker Stancaro[11] statt. Stancaro, der wegen seiner Ideen in Vicenza verfolgt wor-

---

[9] *Georg Teutsch*, Werke zur Geschichte der Sachsen in Siebenbürgen, 3. Heft, S. 323—354. und *Heinrich Fodor*, Ungarn und die Inquisition, Budapest (Akademie der Wissenschaften Ungarns) 1951.

[10] *Antal Áldásy*, Anabaptisták Magyarországon a XVI. és XVII. században (Die Anabaptisten in Ungarn im 16. und 17. Jahrh.), in: Katolikus Szemle (Katholische Rundschau) 1893, S. 805—830, und *Vilmos Seni*, Az anabaptizmus, Budapest 1907, sowie *J. Kergecz*, Az anabaptisták története Magyarországon (Die Geschichte der Anabaptisten in Ungarn) 1923. Vgl. noch *J. Beck*, Die Geschichtsbücher der Wiedertäufer in Österreich-Ungarn, Font. rer. Austr. XLIII, Wien 1883.

[11] Über Ferenc Stancaro und über die Lutheraner: *E. H. Correl*, Das schweizerische Täufermonitentum, Tübingen 1925, S. 51—63, und *J. Beck*, Geschichtsbücher usw., S. 184. In der ungarischen Literatur vgl. *Imre Révész*, Méliusz és Kálvin, Erdélyi Muzeum 1936. Die Hauptquelle zu diesem Thema:

den war, hatte sich nach Siebenbürgen in Sicherheit gebracht und spielte hier in den protestantischen Bewegungen eine führende Rolle. Sein Lebensweg war hart und mit vielen Kämpfen verbunden: 1543 traf er in Chiavenna ein, dann ging er 1550 nach Basel[12], von dort nach Venedig, bis er nach vielen wirrnisvollen Jahren der Emigration sich endlich in Klausenburg (Kolozsvár) niederließ. — Gleich am Anfang der Disputation wurden schon äußerst scharfe Fragen zur Debatte gestellt[13]. Dávid bestritt die vermittelnde Eigenschaft Jesu Christi. Der Streit war in leidenschaftlichem Ton gehalten, durchbrach aber niemals die Grenzen der Erhabenheit des Themas durch Anwendung grober Analogien. Die folgenden Ausführungen können geeignet sein, Dávids Stil richtig kennenzulernen. Er sagte: „Christus ist die Wohnung Gottes, und Er hat den Vater mit den Menschen versöhnt. ‚Ich und mein Vater sind eins'. Keiner gelangt zu seinem Vater, wenn er nicht mit dem Sohn geht, der die Macht hat, ewiges Leben zu schenken. Dieser Glaube gibt der Menschenseele Trost, die in der Fürsprache Christi den Beweis seiner göttlichen Natur erkennt; denn Gott hält sich vor den Menschen in seiner allerhöchsten Würde verborgen und offenbart sich nur durch seine Worte und Versprechen. Ich verteidige dennoch die Lehre von der Anbetung Christi, denn das Mysterium seines Wesens gibt Ruhe" [14].

Der weitere Verlauf von Dávids Leben stand im Zeichen des Dienstes am Trinitätsgedanken. Auf die im Jahre 1557 mit der Abdankung des Begründers der ungarischen Buchdruckerkunst Kaspar Helth (Heltai) vakant gewordene Pfarrstelle in Klausenburg (Kolozsvár) wurde Dávid berufen[15]. In der Zeit der ungarischen Reformation sollte der katholische Pfarrer auch die Funktionen des evangelischen Pastors bekleiden. Aus den Archiv-Urkunden des sächsischen Episkopats Siebenbürgen geht klar hervor, daß sich Dávid schon zu dieser Zeit in seinen Prinzipien zur evangelischen Glaubenslehre bekennt[16], was später, auf der Berethalmer Synode von 1580, von ihm selbst feierlich ausgesprochen wurde. 1556

Th. Wotschke, Fr. Stancaro, in: Altpreußische Monatsschrift 1910, und *St. v. Dunin-Borkowski*, Die Gruppierung der Antitrinitarier des XVII. Jahrhunderts, in: Scholastik Bd. 7, 1932, ferner *Friedrich Ad. Lampe*, Historiae ecclesiae reformatae in Hungaria et Transsylvania, Utrecht 1728, S. 139.

[12] *E. Doumerge*, Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps, Bd. 6, Lausanne 1926, S. 445.

[13] *Bél. Mathias*, Adparatus ad historiam Hung., Bd. 1, S. 74, und Confessio Gerana contra Stancarum, 1554, ferner *Joachim Merlini*, In historia Osiandrianismi et Stancarismi . . ., Dautisci 1555.

[14] *J. Kühn*, Toleranz und Offenbarung, Leipzig 1923, S. 272, eine gründliche Analyse des Zeitalters mit eingehenden Angaben über Joris und Tamas Aran.

[15] *Kaarl Seivert*, Nachrichten von Siebenbürg. Gelehrten, S. 151—153.

[16] *Karl Schwarz*, Archiv des Vereins für siebenbürg. Landeskunde, Neue Folge Bd. 2, 1837, S. 343.

verehelichte er sich mit Katalin Barát, der Tochter des Oberbürgermeisters in Kolozsvár. Seine Eheschließung fiel mit der Ausweisung Stancaros aus Siebenbürgen zusammen. Dávid bemühte sich sofort um Hilfe für seinen ehemaligen Gegner und schrieb in dessen Interesse an die höchsten Behörden des Fürstentums. Er bewies damit, daß er mit Recht als der Apostel der Toleranz betrachtet wurde. Er nahm auch an den ersten vier Szatmárer Synoden teil und hat auch da sein ganzes Wirken und Bemühen dem edlen Ziele gewidmet, die reine Atmosphäre der religiösen Duldung zwischen den verschiedenen Konfessionen zu verwirklichen[17].

Der Kampf der Konfessionen war engstens verbunden mit dem Kampf der Nationalitäten Siebenbürgens. Die ungarische Bevölkerung war reformiert, die Székler katholisch und die Sachsen evangelisch. Das Wetteifern um die Hegemonie war beinahe natürlich[18]. Dávid selbst trat mit der überwiegenden Maiorität der Klausenburger Bevölkerung in das Lager der Reformierten über und wurde 1557 ihr Superintendent. Er verkündete damals die folgenden Prinzipien: „Höret den Sohn und beruhiget euch in seinem klaren und hellen Worte, denn Er ist euer Glück!“[19] Auch die Frage der *communio — synaxis* und der *transsubstantiatio* kommt häufig in seinen damaligen Schriften vor[20].

Die Tatsache, daß Dávid im Jahre 1558 als Neophyt der reformierten Kirche zum Vorsitzenden der vereinten Synode der evangelischen und reformierten Priester gewählt wurde, zeigt die hohe Anerkennung seines Ansehens als führende Persönlichkeit. Er hat dabei die Entscheidung gebracht in der Frage, ob die Paragraphen über das Abendmahl und die Taufe in der Abfassung des Synodaleides beibehalten werden sollen oder nicht, und hat zugleich den Brief, der die diesbezügliche Lehre Melanchthons vertritt, der Synode vorgelesen.

Die Synode hat mit tiefstem Dank seine Versöhnungsbestrebungen anerkannt. Mit den Worten des Psalmes schnitt er im Kern den Weg für allerlei fruchtlose Polemik ab und faßte zusammen, worin sie alle einig waren: „Glücklich ist das Volk, das glauben kann!“

---

[17] *Aron Kiss*, A Szatmármegyében tartott elsö négy zsinat végzései (Die Beschlüsse der ersten vier Synoden des Komitats Szatmár), Budapest 1877, S. 40—42.

[18] Zur Frage der Glaubenseinheit vgl. *J. H. Ottius*, Anabaptistici, Basel 1672. Die hier gesammelten Angaben über die Sekten und über die spiritualistischen, libertinistischen Asketen sind auch für die ungarischen Verhältnisse bezeichnend.

[19] Egyháztörténelmi Emlékek (Kirchengeschichtliche Memoiren), Bd. 2, Kapitel V.

[20] Die Prinzipien Dávids über die Taufe und das Abendmahl weichen nicht von der diesbezüglichen Auffassung der schweizerischen und steirischen Anabaptisten ab. Vgl. *G. Turnbült*, Die Wiedertäufer, Bielefeld-Leipzig 1899, S. 78, und *J. Loserth*, Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus im ehemaligen und im neuen Österreich, Heft 56, 1936, S. 166.

Aus seiner Schlußrede aber tönt schon eine neue, brennende Frage seines Geistes, die Frage der *hypostatica unio*, das Mysterium der Dreieinigkeit[21]. Unmittelbar nach der Synode ließen auch die Gegner Dávids ihre Stimme vernehmen. Sie beschuldigten ihn, er sei ein maßloser Mensch, der völlig unter dem Einfluß seiner schönen und reichen Frau stehe, die ihn ruhelos ansporne, Aufsehen zu erregen[22]. Es gab auch eine Menge Leute, in deren Augen Dávids unaufhörliche, sich in ständigem Zweifel quälende Selbstpeinigung nur eine Art grenzenloser Neuerungssucht war. Andere klagten ihn der Inszenierung theatralischer Disputationen an, die er als Vorsitzender in dem Augenblick schließen könne, wenn er die Meinung der anderen nicht mehr zu hören wünsche. Sein Herz war aber weder aus Neuerungs- noch aus Ruhmbegierde auf solch niedrige Erfolge bedacht, sondern es war durch die Spannkraft der kalvinistischen Reformation erhoben und gereinigt und erwärmte sich für alles Edle[23]. Wurden nicht andere Reformatoren mit ähnlichen Beschuldigungen angeklagt? Die Triebfeder seiner Bestrebungen ist klar: er wünschte die ungarische und die sächsische Nationalität Siebenbürgens innerhalb der reformierten Kirche miteinander in Einklang zu bringen. Er wurde dafür von seinen Gegnern *corrector et veterorum contemptor, valla novorum* genannt[24].

Der Einfluß Blandratas bringt neuen Anstoß in seine reformatorische Tätigkeit. Blandrata hatte sich vor der Inquisition nach Genf geflüchtet, wo er 1553 den Tod Servets miterlebte. 1558 verschwand er aus der Schweiz und tauchte kurz darauf in dem polnischen Pniczov auf, wo er sich niederließ[25]. Dávid knüpfte mit ihm eine tiefe Freundschaft an. Diese Zeit kann als der Beginn des Kampfes des Antitrinitarismus in Ungarn betrachtet werden. Seiner Gewohnheit gemäß hat Dávid die Ankunft Blandratas in einem kleinen Rundschreiben seinen Glaubensbrüdern kundgetan[26]. Er schrieb von dem verdienstvollen Leben und Wirken des Reformators und analysierte dabei auch eingehend die Thesen Blandratas. Er wies auch auf die Dispute Stancaros hin, die er

---

[21] Protocoll. Actorum Publicorum, S. 353 f.
[22] *Michael Siegler*, Adpar. ad Hist. Hung., Decas I Mon. II, S. 81.
[23] Protocoll. etc., S. 246 f.
[24] Über Méliusz und Dávid siehe *L. Iván.* Dávid Ferenc arca a szellemtudományi lélektan tükrében (Das Gesicht Ference Dávids im Spiegel der geisteswissenschaftlichen Psychologie), Cluj-Kolozsvár 1935.
[25] Zu Péter Méliusz Juhász vgl. *Th. Wotschke*, Zur Geschichte des Antitrinitarismus. in: Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 23, 1926, S. 94—97.
[26] Über die ungarischen Beziehungen des Zeitalters vgl. *Tarnovsky*, Pisarze polityczny XVI. vijeku, Krakkow 1886; vgl. auch Commentario delle opere e della vicenda di Giorgio Blandrata, nobile saluzzese, archiatro in Transsylvania e in Polonia, Padua (Battoni) 1804, S. 36—39.

früher in Ungarn über die menschliche Natur Jesu Christi geführt hatte. In Verbindung mit diesem Thema erwähnte er die Auffassung Calvins bezüglich der Deutung des Wörtchens *tantum*[27]. Er befaßte sich auch mit dem *responsum*, das 1563 von dem schweizerischen Pastor Josias Simmler in Zürich veröffentlicht wurde. Er nahm in der Entscheidungsfrage selbst Stellung und gab dann eine ausführliche Beschreibung der Beschlüsse der polnischen Synoden, die 1558 und 1559 in Pniczov, 1561 in Krakau und 1562 in Xiansk in der Frage der göttlichen Natur Jesu Christi volle Übereinstimmung erzielten. Dávid wehrte sich zugleich leidenschaftlich dagegen, daß er wegen seines Glaubens der Apostasie beschuldigt werde. Calvin selbst hat mit großem Interesse die Entwicklung des Streites um diese Frage verfolgt[28].

So entstand die radikalste Tendenz der Reformation in Siebenbürgen. In dieser unruhigen Epoche sehnt sich Dávid nach einem neuen Kompaß, um damit den Frieden seiner Seele wiederfinden zu können. „Ich wollte die Windstille meiner Seele schaffen", schrieb er später in einem Brief[29]. — Die Getreuen Dávids horchten überrascht auf den neuen Ton ihres Führers, der fast nichts mehr mit seinen früheren, auf den Synoden vorgebrachten Resolutionen gemein hatte. Es wurde plötzlich weit und breit geflüstert, daß Servets Buch *Restitutio Christianismi* schon vor Jahren von Buchhändlern nach Siebenbürgen gebracht und in weiten Kreisen verbreitet worden sei. Peter Melius-Juhász hatte schon im Jahre 1561 darüber geschrieben, daß Tamás Aran in Debrecen damals arianische Lehren verkündet habe[30]. Auf jeden Fall wartete die aufgeworfene Frage der *hypostasis* und *substantia* auf eine Antwort. Dávid tat seine neuen Ansichten wieder schriftlich kund und bekannte sich in seinem neuen Werk unter dem Titel *Capita consensus doctrinae de vera Trini-*

---

[27] De dictione exclusiva „tantum" in causa Mediatoris, Dubiecii in Russia 1559, S. 8, und *Josias Simmler*, Responsio ad maledictum Stancari Mantuani etc., Tigurini 1563.

[28] J. Calvini Admonitio ad fratres polonos, in: Corpus Reformatorum, Bd. 37, S. 638, und Calvini Opera Tract. Theol., Bd. 2, S. 345.

[29] Über das Streitmaterial des Antitrinitarismus siehe *J. Pokoly*, Az erdélyi református egyház története (Die Geschichte der reformierten Kirche Transsylvaniens), Bd. 1, S. 250, und: Az unitarizmus Magyarországon (Der Unitarismus in Ungarn), in: Protestáns Szemle (Protestantische Rundschau) 1898, S. 380. Über die Veränderungen in Davids Benehmen und Auffassung: Magyar protestáns egyháztörténeti adattár (Urkundensammlung der ungarischen protestantischen Kirchengeschichte), 1908, S. 15.

[30] *Imre Révész*, Magyar Protestáns Egyházi Figyelmezö (Beobachter der ungar. protest. Kirche) 1873, S. 49 f., und: A maygar Protestantizmus Története (Die Geschichte des ungarischen Protestantismus), Bd. 3, S. 4; ferner: Debrecen lelki válsága (Die Seelenkrise Debrecens) 1561—1571. Vgl. noch: Századok (Jahrhunderte) 1936, S. 38 und hier S. 43 und S. 163—203 eingehend über Tamás Aran.

tate etc. zu den unitarischen Glaubenslehren. Er trat in seinem neuen Glaubensbekenntnis in die Spuren Blandratas und Servets, deren Lehren aber von Calvin heftig mißbilligt wurden. Es handelte sich also auch im Falle Dávids nur um eine Übernahme und nicht um die Schaffung neuer Glaubensprinzipien.

Es schien, daß die Zeit für den letzten Akt in diesem Kampf gekommen war; und er begann mit einem ungewöhnlich scharfen Angriff gegen die Person Dávids, auf den er nicht minder scharf antwortete[31]. Seit 1567 trugen seine Schriften einen stark angreifenden Charakter. Um der Entartung der Situation vorzubeugen, riefen die Priester des Landesteils jenseits der Theiß nach dem Genfer Vorbild eine Synode zusammen, wo Dávid und seine Gegner schärfstens verurteilt und öffentlich gebrandmarkt wurden. Dabei schreckte man auch vor dem Gebrauch so schmählicher Waffen nicht zurück wie der voller Mißachtung ausgesprochenen Bemerkung, daß Dávids Vater nur ein *sutor*, ein Stiefelmacher war. Diese Art von Beleidigung galt zu jener Zeit als eine übliche Form und als Mittel der anzüglichen Geringschätzung[32]. Als letztes Wort faßte die Synode ihr Urteil so zusammen: „Dávids Weisheit ist der Steinigung würdig." Dávid hatte den ganzen Streit mit großer Erudition und Fertigkeit geführt und sich dadurch nicht als serviler Imitator Blandratas, sondern als ein selbständiger Denker erwiesen. Das ganze diesbezügliche Streitmaterial wurde später von Elek Jakab herausgegeben. Man erfährt daraus, wie Dávid in der Verteidigung seiner Sache sich mit Origenes verglich und sich als den Helden betrachtete, der den Mut zu dem Wagnis hat, die engen Schranken seiner Zeit zu überwinden[33].

Alle diese Ereignisse sind ein Beweis dafür, daß Siebenbürgen als ein Hort der Toleranz in dieser Epoche betrachtet werden kann. Im Sinn des 1568 beschlossenen Gesetzes wurden die katholische, reformierte, evangelische und unitarische Religion als völlig gleichberechtigt erklärt[34]. Die edlen Lehren der schweizerischen Reformation konnten nur unter solchen Umständen gedeihen. — Als Dávid auf der Sitzung des neuen Landtages erschien, wurde er schon wieder mit großer Ehre empfangen und von den Erschienenen mit voller Hochachtung umgeben. Er begann seine Ansprache mit den Worten: *Vestigia terrent . . .* und fuhr mit dem Gedanken fort, mit dem er an seine Vorfahren, die Reformatoren, erinnerte: *Domine, non est cor meum exaltatum, Domine quis sustinebit*

---

[31] *Petrus Bod*, Historia Unitar. etc., S. 12—26.
[32] Refutatio Scripti Petri Melii, K-K., S. 31.
[33] *Elek Jakab*, Erinnerung an Ferenc Dávid, in: Egyháztörténelmi Emlékek (Kirchengeschichtliche Memoiren), Bd. 1—2, Budapest 1879.
[34] Zur Toleranz vgl. Erdélyi Országgyülési Emlékek, Budapest 1877, Bd. 2, S. 343.

apud Te! Nach der Zitierung des Psalmes gab er seinem festen Glauben feierlich Ausdruck, daß das Jahr 1568 als das Geburtsjahr der Einigkeit der evangelischen, reformierten und unitarischen Konfessionen in die Blätter der Religionsgeschichte eingetragen werde.

Nach der Sitzungsperiode des Landtags hat die politische Lage sich bald wieder verändert und Dávid stand erneut im Feuer neuer Angriffe. Eine weitere öffentliche Disputation schien unvermeidlich zu sein. Am 20. Oktober 1569 kam die Landessynode in Nagyvárad zusammen, deren Vorsitzender einer der ältesten Gegner Dávids war, der Superintendent der Reformierten Debrecens, Peter Méliusz Juhász. Dávid faßte seine Thesen in drei Gruppen zusammen und führte seine Auffassung über das göttliche Wesen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes nacheinander aus. Aber die scharfe Logik der reformierten Religionsstreiter zwang ihn zum Rückzug [35]. Am Ende der Sitzung fielen 59 Stimmen gegen Dávid. Er war auf einer öffentlichen Disputation besiegt worden, und da er das Glaubensbekenntnis des Trinitarismus verneint hatte, leitete man einen Prozeß gegen ihn ein. Als letzte Gnade bat er um eine neue Disputation. Diesmal zitierte er Servet auswendig, es gelang ihm aber auch damit nicht, seine Gegner zu beeinflussen. Auch seine Anstrengungen, sich mit Zitaten aus Servets bestbekanntem Werk *Restitutio Christianismi* zu rechtfertigen, blieben völlig erfolglos [36]. Er hielt seine letzte Disputation im Jahre 1571. Der Gegenstand dieses Streites wurde mit lebhaftem Interesse ebenso in der ungarischen wie in der schweizerischen reformierten Kirchenliteratur noch lange erörtert. Die berühmte *Assertio* von István Szegedi Kiss wurde in dem Reisegepäck Máté Skariczas nach Genf geschmuggelt und dort herausgegeben [37]. Der vereinte Bund der ungarischen Theologen in Wittenberg nahm in einer Manifestation gegen Dávid Stellung [38].

Trotz dieser Opposition blieb das von Dávid verkündete und gegründete unitarische Glaubensbekenntnis auch in den späteren Jahren in den verschiedenen Regionen Ungarns tief eingewurzelt. Es hat sich besonders in der Umgebung von Fünfkirchen (Pécs) und im Széklerland verbreitet [39]. Die Unitarier der ungarischen Hauptstadt bilden auch heute noch eine Diözese in Budapest.

Dávid ertrug mit würdevoller Selbstbeherrschung seine Niederlage.

---

[35] Kirchengeschichtliche Memoiren, Die literarischen Werke Ferenc Dávids, caput XXVII, Brief B und C.
[36] Bibliotheca Antitrinitariorum, S. 14.
[37] Assertio vera de Trinitate contra quorundam deliramenta, hsg. von Stephanus Kiss Hungarus.
[38] *Lampe*, a. a. O., S. 275—279.
[39] *Jos. Koller*, Prolog. Hist. Episcop. Quinque eccles., 1808, S. 154 f.

Alles, was er von seinen Gegnern, die seinen Sturz erzwangen, sagte, war die Bemerkung: *Pulchre mentiri non est verum.* — Der Fürst János Zsigmond hatte volle Religionsfreiheit und Gleichberechtigung für die Unitarier Siebenbürgens gesichert. Sein Nachfolger Kristof Báthory ließ Dávid an seinem Hofe erscheinen und empfing den Reformator mit dem Verdikt: *Apage hinc, foedissime heretice! Efficiam brevi, Deo volente, ut cornua tua effringantur!* [40]

Sein Unglück war 1566 vollendet, als er auch von seiner ersten Frau verlassen wurde. 1572 hat er sich wieder verheiratet und nahm nach der böswilligen Bemerkung seiner Feinde erneut eine „reiche Frau" zur Lebensgefährtin. Der kurz darauf erfolgte Tod seiner Tochter hat sein Herz tödlich verletzt. Er versuchte in der andachtsvollen Welt der liturgischen Lieder Trost zu finden und hat das Te Deum laudamus, Dies etc., die Laetitiae und die Antiphonae neubearbeitet [41].

Die neue Tordaer Synode von 1578 gab ihm den Gnadenstoß. Er versuchte [42], mit seinem *Libellus Parvus* die Verteidigung seiner Ideen wieder dort anzufangen, wo er vor Jahren seine traurige Niederlage erlitt. Seine Rede blieb unerhört, der gebrochene Mann wurde schon von niemand mehr geachtet. Das letzte Licht brachte Fausto Sozzini in sein Leben, als er ihn in seiner Verlassenheit aufsuchte [43]. Später verlor er auch die Freundschaft Blandratas dadurch, daß er in das Lager der Sabbatisten überging. Obwohl diese Sekte offiziell noch nicht gegründet war, hatte Dávid schon als einzigen Feiertag den Samstag anerkannt. Er versuchte sich in seinem neuen Glaubensbekenntnis vergeblich zu verteidigen. Da er in seiner Verteidigung den Ausdruck gebraucht hatte, daß nach seiner Meinung Jesus nur *deus ex officio* sei, wurde er in ein Burgverließ geworfen, wo er am 19. November 1579 starb.

Es steht fest, daß Dávid seinen reformatorischen Lebenslauf auf den Spuren der schweizerischen Reformation begonnen hat; er blieb aber nicht ein Fürsprecher der puritanischen Kirchenideen, weil er selbst durch die Ereignisse in seiner ungarischen Heimat fortgerissen wurde; und er fiel als ein Besiegter des stürmischen Religionsstreites [44]. Seine reformatorischen Verdienste sind nicht geringer als diejenigen der führenden Per-

---

[40] Myscellanea Tigurina, Bd. II, 5, S. 220 f.
[41] Ebenda S. 216.
[42] Kirchengeschichtliche Memoiren, Die literarischen Memoiren Dávids, Nummer 37.
[43] *F. Trechsel.* Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin, Bd. 2, Heidelberg 1884, S. 77 etc., und *O. Fock,* Der Socianismus ..., Kiel 1847, S. 133.
[44] *József Ferenc,* Hitrokonsági visconyaink a külfölddel (Unsere glaubensverwandtschaftlichen Beziehungen zum Ausland), in: Keresztény Magvető (Der ungarische Säer), Budapest 1870. Vgl. noch *Stephan Linberger,* Die Unitarier in Ungarn und Siebenbürgen, in: Protestantische Jahrbücher für Österreich 1858.

sönlichkeiten der protestantischen Kirchen Ungarns. Der reformierte Presbyter von Noszlop und spätere Superintendent von Transdanubien, István Derechkei Fodor, schrieb 1730, daß Dávid eine der markantesten Gestalten des Humanismus und ein Märtyrer der Gedankenfreiheit auf dem Balkan gewesen sei.

Im Leben der fortschrittlichen Völker Europas haben auch die führenden Geister des damaligen Ungarn eine wichtige Rolle gespielt. Die Bedeutung Ferenc Dávids für die Beziehungen zwischen den schweizerischen und ungarischen reformierten Kirchen ist dabei ein entscheidender Faktor [45].

Die Völker Europas sind heute von dem Ziele bewegt, die Glieder der zerbrochenen Kette, durch die sie in der Vergangenheit verbunden waren, wieder aufzufinden. Möge auch die Geschichte Dávids, die Geschichte des ungarischen Apostels der Toleranz, diesem edlen Ziele dienen.

[45] Zum Zusammenhang der Geistesströmungen siehe *Claude Backvis*, L'antitrinitarisme en Pologne, in: Cahiers du Libre-Examen, Jahrgang 1947—48, Fasc. 9—10, S. 17. Über die Gründung der Sabbatisten-Sekte im Jahre 1638 in Ungarn: *S. Kohut*, A szombatosok etc. (Die Sabbatisten), Budapest 1890.

Lenin und Clausewitz

Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts[1]

von Werner Hahlweg

Erster Teil

> Der Marxismus erlangte seine weltgeschichtliche Bedeutung als Ideologie des revolutionären Proletariats dadurch, daß er die wertvollsten Errungenschaften des bürgerlichen Zeitalters durchaus nicht ablehnte, sondern, im Gegenteil, sich alles Wertvolle der mehr als zweitausendjährigen Kultur aneignete und verarbeitete.
>
> W. I. Lenin, 8. 10. 1920

I

Zu der Abfassung seines Werkes „Vom Kriege" erklärte einst der General von Clausewitz: „Mein Ehrgeiz war, ein Buch zu schreiben, was nicht nach zwei oder drei Jahren vergessen wäre, und was derjenige, welcher sich für den Gegenstand interessiert, allenfalls mehr als einmal in die Hand nehmen könnte." Dieser heiße Wunsch einer sich innerlich in dem Gedanken an die Möglichkeit oder Bereitschaft zu praktischem Handeln auf höchster Ebene fast verzehrenden, im wirklichen Leben jedoch in den Bereich der reinen Kontemplation verwiesenen Persönlichkeit fand wenige Jahrzehnte nach ihrem frühen Tode ungeahnte Erfüllung. An die Stelle des Autors trat das Werk. Jenes praktische Wirken, wie es Clausewitz vorgeschwebt hatte, übernahm das Buch „Vom Kriege": eine keinesfalls abstrakte, gar weltfremde Theorie, sondern vielmehr Ausdruck einer besonderen Form des Handelns, Ergebnis eines „vielseitigen Nachdenkens mit beständiger Richtung gegen das praktische Leben".

Zuerst wandten sich Militärkreise dem Werk „Vom Kriege" zu. Sie begriffen jedoch trotz nutzbringender Verwertung einzelner, hie und da aufgegriffener Thesen kaum sein politisches Hauptanliegen (das Bekenntnis zum Primat der Politik gegenüber dem Krieg), und noch weniger wußten sie mit den für das Gesamtverständnis des Buches so bedeutsamen philosophischen Grundlagen des Autors etwas anzufangen[2]. Wohl

---

[1] Der Aufsatz behandelt ein Teilproblem aus einer größeren, vor dem Abschluß stehenden Untersuchung über philosophische Grundprobleme und Militärpolitik des revolutionären Marxismus.

[2] Vgl. u. a. den am 23. 10. 1874 in der militärischen Gesellschaft zu Berlin gehaltenen Vortrag von *F. v. Meerheimb*, Carl von Clausewitz (1875) und meine Einleitung (Das Clausewitzbild einst und jetzt) zur 16. Auflage des Werkes „Vom Kriege" (1952).

hat Clausewitz hier eine nachhaltige Wirkung erzielt; aber diese Wirkung blieb von vornherein auf den spezifisch militärischen Bereich beschränkt. Sie beruhte letzthin auf vordergründigen, den eigentlichen Inhalt des Werkes unbeachtet lassenden Anschauungen.

So ungenügend zunächst die Kenntnis oder Bewertung der von Clausewitz behandelten politischen und philosophischen Kernprobleme auch sein mochte, so herrschte doch allgemein die Ansicht, daß der preußische General mit seinem Werk die grundlegende, auf jeden Fall zu beachtende Theorie des Krieges gegeben hatte. Diese Tatsache begriffen frühzeitig die revolutionären Marxisten, bei deren Doktrin man allerdings auf den ersten Blick keine so engen Verbindungen zu den Lehren Clausewitz' vermutet, wie es tatsächlich der Fall ist. Diese Kreise versprachen sich von einem Studium des Werkes „Vom Kriege" praktischen Nutzen für die Vorbereitung und Durchführung der kommenden Sozialrevolution. Clausewitz sollte ihnen helfen, die erkenntnistheoretischen Grundlagen für das Wesen des Krieges, seine Beurteilung und seine Beziehungen zur Politik zu finden. Man erkannte, daß das Schicksal der Revolution mit der Gewalt, mit dem Kriege schlechthin verbunden war, sei es ein Krieg gegen den äußeren Feind oder ein Bürgerkrieg. Für die revolutionären Marxisten ergab sich damit die Folgerung, den Krieg als solchen und seine Elemente zu studieren und die daraus zu gewinnenden Einsichten dem marxistischen Lehrgebäude organisch einzufügen[3]. Entsprechend der Entstehung, der theoretischen Grundlegung und den Zielsetzungen des revolutionären Marxismus lag es nahe, das Werk des Generals von Clausewitz vor allem im Hinblick auf seine politischen und philosophischen Gedankengänge zu untersuchen, zu begreifen und damit jenen Fragen nachzugehen, in deren Klärung und Darstellung dieser von jeher das wahre Ziel seiner Arbeit erblickt hatte.

So begannen sich bereits Marx und Engels mit Clausewitz zu beschäftigen, wie dies ihr Briefwechsel aus den Jahren 1857 und 1858 ausweist. Wir sind freilich nicht näher über den Gang ihrer Studien unterrichtet, da nur gelegentliche Bemerkungen beider über den Autor und einzelne Gedanken des Werkes „Vom Kriege" vorliegen. Aus allem geht jedoch hervor, daß Marx und Engels Clausewitz hochgeschätzt und die Möglichkeit einer fruchtbaren Verwertung seiner Lehren im Sinne der marxistischen Doktrin[4] durchaus gesehen haben. „Sonderbare Art zu philosophieren,

[3] Vgl. *H. Rothfels*, Marxismus und auswärtige Politik (in: Deutscher Staat und Deutsche Parteien, Beitr. z. deutschen Partei- und Ideengeschichte, hrsg. v. P. Wentzke,1922), S. 308 ff. u. bes. *H. Oncken*, Marx und Engels, S. 340 ff. (in: Historisch-politische Aufsätze und Reden, II, 1914).

[4] Vgl. hierzu *S. Neumann*, Engels and Marx: Military Concepts of the Social Revolutionaries (in: Makers of Modern Strategy, ed. by Edward Mead Earle, 1948), S. 155 ff.

der Sache nach aber sehr gut", schrieb Engels an Marx über das Werk „Vom Kriege" am 7. Januar 1858[5]. „Der Kerl", so urteilte Marx am 11. Januar gleichen Jahres über Clausewitz, „hat einen common sense, der an Witz grenzt"[6]. Der preußische General von Clausewitz wurde seitdem ein anerkannter Schriftsteller in den Augen der revolutionären Marxisten, „ein Stern erster Größe", wie es Engels einmal ausdrückte[7].

Es blieb W. I. Lenin vorbehalten, die Clausewitz-Studien seiner Lehrmeister Marx und Engels weiterzuführen, sie systematisch zu vertiefen, die daraus gewonnenen Erkenntnisse in konkreten Situationen erfolgreich anzuwenden und die wichtigsten, bleibenden Thesen des Werkes „Vom Kriege" sinnvoll in das Lehrgebäude des „Marxismus der Epoche des Imperialismus und der proletarischen Revolution" (Leninismus) einzuarbeiten. Die Gedanken eines Klassikers der Weltliteratur verbanden sich nunmehr mit der Ideenwelt und dem Handeln des bisher größten Revolutionärs der Weltgeschichte. Ein Vorgang von gewiß bemerkenswerter Einmaligkeit. Der General von Clausewitz gehört somit zu jenen Denkern, deren klärende, auf philosophischer Grundlage beruhende Untersuchungen über Politik und Krieg dazu beitrugen, den tatsächlichen Bankerott der II. Internationale, ihre geistige Verwirrung, Ziellosigkeit und Inkonsequenz in der großen Krise des Ersten Weltkrieges aufzudecken. Er half zu seinem Teil jene Erkenntnisgrundlagen schaffen, auf denen später die III. (kommunistische) Internationale und der Sowjetstaat ins Leben gerufen werden und sich behaupten konnten. Das Werk „Vom Kriege" hat dadurch eine praktische Breiten- und Tiefenwirkung erlangt, wie man sie sich nicht größer vorstellen kann.

II

Lenins Clausewitz-Studien, die nicht unwesentliche Kenntnisgrundlagen zur Genesis der ideologischen Struktur des revolutionären Marxismus unserer Tage und seiner Politik vermitteln, wurden bisher von der Forschung (wenigstens im Westen) wenig beachtet. Die zur Zeit greifbaren, freilich nicht erschöpfenden Lenin-Biographien begnügen sich mit kurzen

[5] Karl Marx / Friedrich Engels, Briefwechsel, II (1936), S. 336.
[6] Ebenda, S. 339.
[7] Ф. ЭНГЕЛЬС, ИСБРАННЫЕ ВОЕННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ (1940), S. 400. Zur kritischen Wertung Clausewitz' und seiner Ideen über Politik und Krieg im Lichte neuerer sowjetamtlicher Anschauungen vgl. den aufschlußreichen Artikel КЛАУЗЕВИЦ der БОЛЬЖАЯ СОВЕТСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ 21 (²1953), S. 392 f.

Hinweisen[8]. Das gleiche gilt für die Studien von D. F. White[9], Edward Mead Earle[10], Barrington Moore[11] oder die Ausgaben der militärpolitischen Schriften W. I. Lenins von K. Schmidt[12] und E. Wollenberg[13]. Den einzigen, allerdings unzulänglichen Versuch, auf Lenins Clausewitz-Studien unter Heranziehung sowjetischer Quellen näher einzugehen, macht Berthold C. Friedl in seiner kleinen Schrift über die theoretischen Grundlagen von Krieg und Frieden in der Sowjetunion[14].

Die 1930 erstmalig vom Marx-Engels-Lenin-Institut zu Moskau veranstaltete Veröffentlichung von Lenins Clausewitz-Auszügen im XII. Band des Leninskij Sbornik (Ленинский Сборник, Lenin-Sammlung) unter dem Titel: „Auszüge und Bemerkungen zu dem Buch von Clausewitz über Krieg und Kriegführung" (ВЫПИСКИ И ЗАМЕЧАНИЯ НА КНИГУ КЛАУЗЕВИЦА «О ВОЙНЕ И ВЕДЕНИИ ВОЙН»)[15] bietet jedoch

---

[8] Vgl. u. a. *P. Chasles,* La vie de Lénine ([2] 1945); *G. Walter,* Lénine (1950); *C. J. Gignoux,* Lénine (1952). Kurze Hinweise auf die Beschäftigung Lenins mit Clausewitz enthalten das sowjetamtliche Werk: Lenin, Wladimir Iljitsch. Ein kurzer Abriß seines Lebens und Wirkens (1947), S. 200 f., das einige Randbemerkungen Lenins zu Clausewitz wiedergibt, und *D. Shub,* Lenin (1952), S. 405.

[9] *D. F. White,* Soviet philosophy of war (in: Political science quarterly, LI/3, 1936), S. 334.

[10] *Edward Mead Earle,* Lenin, Trotsky, Stalin: Soviet concepts of war (in: Makers of modern strategy a. a. O.), S. 323.

[11] *Barrington Moore Jr.,* Soviet politics — the dilemma of power. The role of ideas in social change (1951), S. 53 f., 432.

[12] F. Engels-W. I. Lenin, Militärpolitische Schriften, II, W. I. Lenin, Die Revolution von 1905 und der imperialistische Krieg. Hrsg. u. eingel. v. *K. Schmidt* (1930).

[13] Engels-Lenin, Militärpolitische Schriften. Hrsg. u. eingel. v. *E. Wollenberg* (1952).

[14] *Berthold C. Friedl,* Les fondements théoriques de la guerre et de la paix en U.R.S.S. (1945); zur Kritik des Werkes vgl. u. a. „Ostprobleme" I (1949), Nr. 5, S. 129 f.

[15] Die sorgfältige, mit ausführlichem kritischen Apparat und einem Vorwort von *A. Bubnow* versehene Edition (Leninskij Sbornik XII, S. 387—452, Ленинская Тетрадка, Leninskaja Tetradka, Archiv Nr. 18674, Marx-Engels-Lenin-Institut Moskau; falsch ist lediglich die Angabe Anm. 4, S. 443, wo Clausewitz' Gattin Marie irrtümlich als seine Schwester bezeichnet wird) ist nicht in Lenins Sämtlichen Werken enthalten; 1933 gab die Sowjetregierung Lenins Clausewitz-Auszüge unter dem gleichen Titel als Sonderdruck heraus (Partizdat, Moskau). Eine französische Übersetzung unter Zugrundelegung der unzulänglichen, zur Wiedergabe von Lenins Notizen wenig geeigneten Clausewitz-Ausgabe des Oberstleutnants de Vatry (Théorie de la Grande Guerre, 1889) gibt *Friedl* a. a. O. S. 47—78. Die Ausgabe ist jedoch unzureichend für die Forschung oder darf zumindest nicht als ihre alleinige Grundlage dienen, da sie nicht Lenins d e u t s c h geschriebene, der Erstauflage des Buches „Vom Kriege" (1832—1834) entstammenden Auszüge bringt, auch einzelne Ungenauigkeiten bei der Textwiedergabe aufweist (so wird z. B. S. 50 die bereits bei Clausewitz enthaltene Sperrung einzelner Textstellen irrtümlich Lenin zugeschrieben, während S. 51 die im Original von Lenins Auszügen am Rande

die Möglichkeit, sich eingehend mit dem Problem Lenin-Clausewitz zu beschäftigen und im Zusammenhang mit Äußerungen Lenins in seinen Sämtlichen Werken Klarheit über zwei Fragen zu gewinnen:

1. Was fand Lenin in dem Buch „Vom Kriege" bemerkenswert; wie und in welchem Umfang trieb er seine Studien, zu welchen Wertungen und Erkenntnissen gelangte er dabei?
2. Wieweit, in welcher Form und unter welchen Umständen hat Lenin die Ergebnisse seiner Clausewitz-Studien praktisch, d. h. im Kampf um die proletarische Weltrevolution ausgewertet?

Lenin, der nach dem Zeugnis seiner Lebensgefährtin N. K. Krupskaja eine grundsätzliche Aufgeschlossenheit gegenüber militärischen Fragen bewies[16] und darin wohl den Spuren Friedrich Engels' folgt, hat sich mit Clausewitz erst in der dritten Periode seiner zweiten Emigration eingehender beschäftigt. Den unmittelbaren Anlaß dazu boten der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und die durch ihn ausgelöste Krise im Lager des Sozialismus[17]: die dramatischen, so folgenschweren Auseinandersetzungen in den führenden Kreisen der Arbeiterbewegung um den richtigen, den neuen Verhältnissen Rechnung tragenden Kurs der Internationale. Lenin, der damals in der Schweiz lebte, hat alsbald aktiv, mit Leidenschaft und voller Enttäuschung über das bisherige Verhalten der verantwortlichen sozialistischen Führer an dieser Auseinandersetzung teilgenommen. Die brennende Frage lautete: welche Stellung sollte der aufrechte, von seiner Sache überzeugte Sozialist zum gegenwärtigen Kriege einnehmen? Clausewitz, so empfand es Lenin, konnte hier weiterhelfen, indem er mit seinem Werk klare Anschauungen über das Wesen des Krieges und sein Verhältnis zur Politik auf der grundsätzlichen Ebene philosophischer Betrachtungsweise vermittelte[18].

Am 5. September 1914 war Lenin von Galizien nach Bern übergesiedelt, wo er sich bis Mitte Februar 1916 aufhielt[19]. Hier wandte er sich neben praktischer politischer Tätigkeit in kleineren Zirkeln und auf der Konferenz von Zimmerwald[20] vor allem der wissenschaftlichen Arbeit

---

stehenden Worte „курсив мой" fehlen; auch vermißt man überall die von Lenin gegebenen, auf Clausewitz' Erstausgabe bezüglichen Seitenverweise). Ferner hat das S. 64 wiedergegebene Faksimile (Fac-similé d'une page autographe de Lénine, extraite de la Leninskaya Tetradka) keine unmittelbare Beziehung zur Edition der Clausewitz-Aufzeichnungen; es handelt sich vielmehr um eine Seite aus dem philosophischen Nachlaß Lenins (Exzerpte und Randglossen), in der von Clausewitz keine Rede ist.

[16] *N. K. Krupskaja,* Erinnerungen an Lenin (1929), S. 140.

[17] Eine eingehende Untersuchung der Probleme bietet *G. Sinowjew,* Der Krieg und die Krise des Sozialismus (1924); vgl. auch unten Abschnitt IV.

[18] *Barrington Moore* a. a. O. S. 53 f.

[19] *M. Pianzola,* Lénine en Suisse (1952), S. 90 ff.

[20] Vgl. hierzu unten Abschnitt IV; über Lenins politische Tätigkeit in der Schweiz

zu. Häufig besuchte Lenin die Schweizerische Landesbibliothek sowie die Stadt- und Hochschulbibliothek, um dort Werke über Geschichte, Philosophie, Geographie, Militärwesen, Ökonomie, Politik und Diplomatie, Arbeiterbewegung und koloniale Fragen zu entleihen. Es galt für ihn, sich das geistige Rüstzeug für die nahende weltrevolutionäre Entscheidung zu verschaffen. „Je n'ai rien à faire qu'à lire, écrire et attendre", äußerte Lenin damals. „Chaque chose vient à son heure" [21].

In bescheidenen, fast ärmlichen Verhältnissen mit seiner ihm zur Seite stehenden Frau lebend, von dynamischer Spannung erfüllt angesichts der wachsenden europäischen Krise und ihrer bereits wahrnehmbaren Folgewirkungen auf die innere Struktur Rußlands, widmete „der Russe mit den großen Theorien und dem kleinen Anhang" (wie es von Lenin spöttisch hieß) alle Kraft unermüdlich der weiteren Vorbereitung der Weltrevolution. Lenin entwirft die Revolution gleichsam wie ein Techniker oder Ingenieur zunächst auf dem „Reißbrett". Er „berechnet" sie, um sie nach diesen Entwürfen tatsächlich durchzuführen. Unwillkürlich empfindet der Historiker diese seltene Fügung im Leben eines Politikers, eines Revolutionärs, der sein Werk in Theorie und Praxis nahezu vollenden darf: der es dabei im Gegensatz zum Ingenieur nicht mit feststehenden naturwissenschaftlichen oder technischen Größen zu tun hat, sondern mit menschlichen Imponderabilien rechnen muß, mit den Unwägbarkeiten der wirklichen Entwicklung im Staats- und Völkerleben!

Gerade die Berner Jahre waren so fruchtbar für Lenin, von dem Georges Sorel einmal sagte, er sei „le plus grand théoricien que le socialisme ait eu depuis Marx" [22]. Bern bot Lenin vor dem großen Schritt des Jahres 1917 noch einmal die Möglichkeit, seine Gedanken über die revolutionäre Theorie und Praxis zu überprüfen und zu vertiefen. Er durfte die letzte Vervollkommnung jener Doktrin erzielen, die im Oktober 1917 das Ihre dazu beitragen sollte, dem Bolschewismus in dem zusammengebrochenen Zarenreich nicht nur zum Siege zu verhelfen, sondern ihn auch an der Macht zu halten. Mit seiner neuartigen, die Revolution systematisch in ihrem Kampf, ihrer weiteren Entwicklung, Ausbreitung und Festigung zugleich steuernden und überwachenden Doktrin ist Lenin grundsätzlich über die Revolutionäre von 1789, 1848, der Pariser Kommune, ja über Marx und Engels hinausgelangt. Ihnen allen war eine solche elastische, auf dem fruchtbaren Wechselverhältnis von Theorie und Praxis beruhende, dazu philosophisch-kritisch untermauerte Lehre revolutionären

---

vgl. neuerdings *H. Egger*, Die Entstehung der Kommunistischen Partei und des Kommunistischen Jugendverbandes in der Schweiz, iur. Diss. Zürich (1952).

[21] *Chasles* a. a. O. S. 115.

[22] *G. Sorel*. Réflexions sur la violence ([6] 1925), S. 442.

Handelns in dieser Form noch fremd[23]. Diese Revolution neuen Typs — Revolution als „System" könnte man vielleicht auch sagen — wurde geistig in der Schweiz unter weitgehender Verwertung westeuropäischen Gedankenguts vollendet: in eben dem Land, das durch seine freiheitlichen Staats- und Lebensformen, seine aufgeschlossene Geistigkeit von jeher gerade die revolutionäre Intelligenz des zaristischen Rußlands angezogen hatte. Nicht zuletzt im Hinblick auf die einstige Tätigkeit Lenins und anderer, nach 1917 in ihrer Heimat führender Sowjetrussen in Genf, Bern oder Zürich hat die Schweiz, wenn auch wider Willen und bessere Absicht[24], die Rolle eines „Zwischenträgers" der bolschewistischen Weltrevolution gespielt[25].

In diesem Zusammenhang sind auch Lenins Clausewitz-Studien zu sehen, die er wohl hauptsächlich in der ersten Hälfte des Jahres 1915 trieb[26]. Der genaue Zeitpunkt ihres Beginnes ist freilich ebensowenig bekannt wie das Datum ihres Abschlusses. Daß Lenin Clausewitz schon vordem kannte, ist als sicher anzunehmen: er dürfte auf das Werk „Vom Kriege" durch Äußerungen des von ihm verehrten Friedrich Engels aufmerksam geworden sein, mit dessen Schriften er sehr vertraut war und dessen erstmalig 1913 erschienenen Briefwechsel mit Marx er im Oktober

---

[23] Allerdings haben auch Marx und Engels ihre Theorie bereits als eine „praktische Anleitung zum Handeln" bezeichnet; vgl. *W. Krauss,* Über marxistische Abweichungen in älterer und jüngerer Zeit (in: Einheit, 2. Jg., H. 3, 1947), S. 253.

[24] Vgl. hierzu *Paul Seippel,* L'autre danger, Journal de Genève v. 4. 2. 1918, abgedr. bei *Sorel* a. a. O., Appendice III, Pour Lénine, S. 437 ff.

[25] Diese Tatsache deutet der ehemalige Schweizer Philosophieprofessor *Ludwig Stein* (Aus dem Leben eines Optimisten, 1930, S. 69) an. In seinen Erinnerungen überliefert er folgendes Gespräch mit dem russischen Innenminister Makarow: „Ich wies auf die großen Gefahren hin, die für Rußland daraus erwüchsen, daß man die nihilistische Jugend aus den eigenen Universitäten ausschlösse und ins Ausland, insbesondere nach der Schweiz zwänge, wo sie durch die vergleichende Betrachtung der politischen Kerkerluft Rußlands mit der Höhensonne republikanischer Vollendung in der Schweiz notgedrungen zu Revolutionären herangezogen würden." — Über die russische sozialrevolutionäre Emigration in der Schweiz und ihre dortige Tätigkeit in geistiger Hinsicht vgl. die aufschlußreichen Angaben bei *E. Lange,* Schweizer Drucke in russischer Sprache, S. 68 ff. (in: Fünfzig Jahre Schweizerische Landesbibliothek 1895—1945, 1945).

[26] *A. Bubnow,* Leninskij Sbornik a. a. O. S. 389, schreibt über den Zeitpunkt von Lenins Clausewitz-Studien nur: „это было, повидимому, в 1915 г." Daß Lenin im Sommer 1915 bereits näher mit Clausewitz vertraut war, geht aus einigen Hinweisen auf Grundthesen des Werkes „Vom Kriege" in seinen 2. Hälfte Mai / 1. Hälfte Juni und August 1915 veröffentlichten Schriften: „Der Zusammenbruch der II. Internationale" und „Sozialismus und Krieg" hervor. Die Literatur enthält keine näheren Angaben über Lenins Clausewitz-Studien (*Pianzola* a. a. O. S. 102 f., *Shub* a. a. O. S. 405, Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 200 f.).

gleichen Jahres besprochen hatte[27]. Auf Engels' Vermittlung scheint auch die Tatsache hinzudeuten, daß Lenins Clausewitz-Auszüge die gleiche Stelle über das Verhältnis Krieg—Handel—Politik enthalten, die Engels in seinem bereits genannten Brief an Marx vom 7. Januar 1858 bespricht[28].

Lenin benutzte (wie der Textvergleich ergibt) bei seinen Clausewitz-Studien die bei Dümmler in Bonn erschienene Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege" in drei Teilen aus den Jahren 1832/34, und zwar das Exemplar der Stadt- und Hochschulbibliothek in Bern, das heute noch in den Beständen dieser Bibliothek erhalten ist und dort nach Angaben der Direktion „seit altersher vorhanden" war[29]. *Les bibliothèques sont bien ici*, so schrieb Lenin damals an seine Schwester, *et je me suis assez bien arrangé en ce qui concerne les livres*[30]. Erschwerend für das Arbeiten wirkte allerdings die finanzielle Lage: die Parteikasse besaß keinen hinreichenden Fonds zum Ankauf von Büchern. Der „Schriftsteller Uljanow", wie sich Lenin in jenen Jahren nannte, mußte daher manche Stunden damit zubringen, ganze Seiten und Kapitel aus den für seine Studien wichtigen Werken abzuschreiben[31]. Aus diesem Grunde sind auch seine Clausewitz-Auszüge sehr ausführlich gehalten. Sie besitzen einen derartigen Umfang und sind so angelegt, daß man sich die Lektüre des Originalwerkes fast ersparen kann, soweit es nur auf das Studium der Lenin beschäftigenden Probleme ankommt.

Lenins Clausewitz-Auszüge sind besonders aufschlußreich im Hinblick auf die grundsätzliche Stellung des Bolschewismus zu dem Problem Politik und Krieg. Darüber hinaus ist der Historiker durch eine sorgfältige Analyse dieser in der Tat hochbedeutsamen Notizen in der Lage, die „intime" Denk- und Arbeitsweise eines Revolutionärs von weltgeschichtlicher Größe als Ganzes in einer derart unmittelbaren und lebendigen Form kennenzulernen, wie das sonst kaum vorkommt. Wir tun damit einen Blick in die geistige Werkstatt der wahrhaft treibenden Kraft der proletarischen Weltrevolution, der im allgemeinen sehr selten oder gar nicht gewährt wird. Wir sehen nicht nur den „Titan des revolutionären Denkens und Wollens" an der Arbeit, sondern erkennen auch die große

[27] Vgl. *W. I. Lenin*, Marx, Engels, Marxismus ([2] 1947), Der Briefwechsel zwischen Marx und Engels, S. 47 ff.
[28] Vgl. unten S. 45 f., auch oben S. 31 f.
[29] Frdl. Mitteilung der Stadt- und Hochschulbibliothek Bern v. 13. 8. 1953. Das von Lenin benutzte Clausewitz-Exemplar trägt die Bibliothekssignatur: LG. 4587; Teil I (1832) fehlt seit 1936.
[30] *Pianzola* a. a. O. S. 101; lt. frdl. Mitteilung der Schweizerischen Landesbibliothek Bern v. 23. 7. 1953 hat Lenin diese Bibliothek „oft benützt". Die Landesbibliothek besitzt noch etwa 30 Leihscheine und Briefe von Lenin und seiner Frau.
[31] *Chasles* a. a. O. S. 113.

Macht, die wohlverstandene, für die Zwecke des wirklichen Lebens vollkommen ausgewertete Kräfte geistiger Überlieferung praktisch auszuüben vermögen. Das Beispiel Clausewitz-Lenin ist freilich nicht das einzige in der Geschichte.

III

Lenins Clausewitz-Studien gliedern sich in ihrer Gesamtheit nach den drei Teilen der Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege": sie beginnen mit dem ersten Band[32] und schließen mit dem dritten, wobei die Notizen und Kommentierungen von Thesen dieses Bandes den größten Raum einnehmen[33]. Die Aufzeichnungen bestehen aus Auszügen (wörtliche Abschriften einzelner längerer oder kürzerer Textstellen), zu denen Lenin Randbemerkungen oder Zusätze gemacht hat; beides ist gleich aufschlußreich. Die sachlich gehaltenen Randbemerkungen fassen den jeweils wesentlichen Inhalt der Auszüge in wenigen prägnanten Worten zusammen oder drücken die eigene Meinung Lenins zu den Gedanken Clausewitz' aus. Stellen, die ihm besonders wichtig erschienen, hat er außerdem mit starken Strichen am Rande hervorgehoben.

Für seine Aufzeichnungen gebrauchte Lenin ein Schulheft (тетрадка). Die Auszüge selbst schrieb er entsprechend dem Originaltext des Werkes „Vom Kriege" in deutscher Sprache nieder[34], die er in Wort und Schrift beherrschte. Nur gelegentlich finden sich russische Sätze darunter. Dagegen bevorzugte Lenin in seinen zahlreichen, bald kürzeren, bald längeren Randbemerkungen die russische Sprache. Die Textabschriften als solche sind genau[35]. Sie lassen sich leicht in der Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege" nachweisen, da Lenin jeweils am Schluß der von ihm abgeschriebenen Passagen die Seitenzahl des deutschen Originals vermerkt, stellenweise auch die Abschnitts- oder Kapitelüberschriften angibt. Bei seinen Abschriften ist er so sorgfältig, daß er sogar die im Clausewitz'schen Text vorkommenden Sperrungen wesentlicher Sätze, Aussagen oder Worte übernimmt; allerdings ergänzt Lenin sie gelegentlich von sich aus, wo es

---

[32] In der Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege" entsprechen Teil I—III jeweils Band I—II.

[33] Im Leninskij Sbornik a. a. O. umfassen die Auszüge aus Teil I S. 394—407, Teil II S. 408—421, Teil III S. 422—442.

[34] Die russische Ausgabe von Lenins Clausewitz-Notizen im Leninskij Sbornik a. a. O. bringt diese deutschen Auszüge Lenins offenbar so, wie er sie niedergeschrieben hat. Daneben, Seite für Seite gleichlaufend, hat man die russische Übersetzung der Clausewitz-Stellen gegeben. Die Anordnung des Stoffes ist übersichtlich, die Benutzung der Ausgabe dadurch wesentlich erleichtert.

[35] Nur zweimal hat Lenin Worte von Clausewitz geändert (Leninskij Sbornik a. a. O. S. 394, 44), was jedoch für seine Auffassungen über die Gedanken des Werkes „Vom Kriege" praktisch ohne Belang ist.

ihm tunlich erscheint[36]. Im übrigen handelt es sich um die gleiche Form des Exzerpierens und der Randglossen, wie wir sie aus seinem philosophischen Nachlaß kennen[37].

Bei Clausewitz kommt es Lenin weniger auf die Beschäftigung mit spezifisch militärischen Fragen als vielmehr auf das Studium der Kernprobleme des Buches „Vom Kriege" an: die philosophischen Grundlagen, die dialektische Methode, das Wesen des Krieges und dessen Verhältnis zur Politik[38], die moralischen Größen sowie das Wechselverhältnis von Verteidigung und Angriff. Mit einem Wort: Lenin beschäftigen die zeitlosen Elemente in Clausewitz' Werk, die bei ihrer ersten Darlegung vor mehr als 100 Jahren ebenso ihre Gültigkeit besaßen, wie es heute der Fall ist. Ein durchaus selbständiger Denker mit einem eigenen Verhältnis zur Philosophie[39], erkennt er diese Elemente mit sicherem Blick und würdigt sie entsprechend. Offenbar brachte Lenin für ein fruchtbares Studium des Werkes „Vom Kriege" bestimmte Voraussetzungen mit: philosophische Schulung, Veranlagung und Kenntnisse, logisches Denkvermögen, Bekenntnis zur Dialektik, Verständnis für die besonderen Gesetze der Politik und ihrer Dynamik, Ablehnung dogmatischer Verengung, Verneinung der Gültigkeit von „Systemen". Er fand in Clausewitz auf grundsätzlich philosophischer Ebene wohl in mehr als einer Hinsicht einen Geistesver-

[36] Vgl. z. B. Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396, wo Lenin in seiner Abschrift im Gegensatz zu Clausewitz (Erstausgabe, I S. 28 f.) die Worte „der Gewalt" und „idealen" sperrt.

[37] Vgl. W. I. Lenin, Aus dem philosophischen Nachlaß. Exzerpte und Randglossen (² 1949).

[38] Auf das Interesse Lenins gerade für die politischen Thesen des Werkes „Vom Kriege" weist *J. W. Stalin*, der Lenins Clausewitz-Aufzeichnungen sehr wohl kannte, in einem Brief vom 13. 2. 1946 hin: Lenin „hat die Arbeiten von Clausewitz nicht vom militärischen Standpunkt aus erörtert, sondern als Politiker, und an den Arbeiten von Clausewitz interessierten ihn jene Fragen, welche die enge Verbindung von Krieg und Politik nachwiesen"; vgl. *A. Guillaume*, Warum siegte die Rote Armee? (1950), S. 154.

[39] Diese Tatsache beweisen u. a. sein 1909 erstmalig erschienenes Werk „Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie" und die Aufzeichnungen in seinem philosophischen Nachlaß; vgl. auch die Ausführungen in „Ost-Europa, Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens" (I. Jg., H. 1, Okt. 1951) über Lenin als Denker S. 36 ff., die das Thema freilich ebensowenig erschöpfen wie die Darstellung von *I. M. Bocheński*, Der sowjetrussische dialektische Materialismus (1950), S. 37 ff. Eine wissenschaftlich tiefschürfende, umfassende Untersuchung über Lenin als Philosoph unter systematischer Auswertung seiner philosophischen Schriften im Zusammenhang mit seiner politischen Gesamtkonzeption, seinem praktischen Handeln und der Genesis der proletarischen Revolution liegt noch nicht vor. Auch das neuerdings erschienene Werk von *G. A. Wetter* (Der dialektische Materialismus, 1952, S. 124 ff.) enthält kaum mehr als einige Ansätze zu diesem Thema. Einige Angaben über Lenins Beschäftigung mit der Philosophie insbesondere im Zusammenhang mit der Praxis der politischen Kampftaktik bietet das sowjetamtliche Werk Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 317 f., 350 f.

wandten — gleichgültig, wie andersartig dessen soziale Herkunft, Persönlichkeit, überlieferte Anschauungen, politische Einstellung, Zielsetzungen und Zeitalter sein mochten[40]. Lenin gehört jedenfalls zu den ersten Persönlichkeiten, die Clausewitz im Wesen begriffen haben und gleich auf jene Gedanken des Werkes „Vom Kriege" eingegangen sind, die seinen eigentlichen, bis dahin so wenig beachteten Inhalt ausmachen.

1.

Den Anfang von Lenins Clausewitz-Studien bildet eine kurze Notiz mit der Überschrift „Биографическая справка о Клаузевице" (Biographische Auskunft über Clausewitz) aus dem ausführlichen Artikel „Clausewitz" im vierten, 1876 erschienenen Band der „Allgemeinen Deutschen Biographie"[41]). Sie enthält das Geburts- und Todesdatum des preußischen Generals und bezieht sich im übrigen nur auf seinen philosophischen Bildungsgang[42]. Lenin notiert die Tatsache, daß Clausewitz in den Jahren nach 1806 mit Interesse den Vorträgen des Professors Kiesewetter in Berlin beiwohnte und vermerkt dazu von sich aus am Rande: „кантианец" (Kantianer)[43]. Die Notiz schließt mit folgendem, Kiesewetters Einfluß auf Clausewitz[44] betonenden, jedoch nicht näher beleuchtenden Exzerpt: „Die Spuren von dessen dialektischer Methode sollen sich noch in der Gedankenentwicklung seiner rein theoretischen Werke finden[45]." Der von Lenin hier ausgewertete, material- und kenntnisreiche Artikel stammt aus der Feder des dem Nebenetat des preußischen Großen Generalstabes in Berlin zugeteilten Obersten Ferdinand Ludwig Johann Freiherr von Meerheimb (1823-1882), der sich durch kriegswissenschaftliche Veröffentlichungen hervorgetan hatte und zu seiner Zeit als einer der führenden Clausewitz-Kenner gelten durfte[46]. Eine Stellungnahme Lenins zu dem Auszug aus dem ADB-Artikel liegt nicht

---

[40] Vgl. hierzu die kritischen Betrachtungen über Clausewitz und das Werk „Vom Kriege" in der БОЛЬЖАЯ СОВЕТСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ a. a. O. S. 392 f.

[41] Vgl. ADB IV, S. 285—296. Lenins Auszüge sind S. 286 enthalten.

[42] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 392, ADB S. 286.

[43] Über Lenins Stellung zu Kant vgl. den Hinweis des sowjetischen Werkes Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 50 f.

[44] Über das Verhältnis des Kant-Schülers und -Verehrers Kiesewetter zu Clausewitz und die nachhaltige Einwirkung Kantischer Philosophie auf diesen vgl. *R. Blaschke*, Carl von Clausewitz (1934), S. 13, 256 ff.

[45] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 392, ADB S. 286.

[46] Über Leben und Werdegang v. Meerheimbs, der 1880 als Generalmajor seinen Abschied nahm, vgl. v. Löbell's Jahresberichte über die Veränderungen und Fortschritte im Militärwesen IX (1882), S. 538. v. Meerheimbs Artikel in der ADB ist die wenig veränderte Fassung eines Vortrages, den der Oberst am 23. Oktober 1874 in der militärischen Gesellschaft zu Berlin gehalten hatte (1875 im Druck erschienen).

vor: das persönliche Schicksal Clausewitz', seine Laufbahn und sein Wirken im einzelnen scheinen ihn weniger beschäftigt zu haben. Für Lenin, der wie Marx und Engels die bolschewistische Doktrin philosophisch-kritisch untermauert, mußte es eher von Interesse sein, zu wissen, in welchem Verhältnis Clausewitz zur Philosophie stand.

2.

Im Anschluß an diese einleitenden Informationen über den Autor und seine Beziehungen zur Philosophie folgen Lenins Auszüge aus dem Werk „Vom Kriege" mit dazugehörigen Randbemerkungen, zunächst aus Band (Teil) I[47]. Folgende Themen beschäftigen ihn hier: 1. Wesen des Krieges und sein Verhältnis zur Politik, 2. Moralische Größen. Clausewitz behandelt diese Fragen im ersten Buch „Über die Natur des Krieges", im zweiten „Über die Theorie des Krieges" und im dritten „Von der Strategie überhaupt".

Lenin beginnt mit dem 1. Kapitel des ersten Buches (Was ist der Krieg?) und schreibt zunächst den bekannten, schon von v. Meerheimb in dem genannten ADB-Artikel als „eine unendliche fruchtbare Definition" bezeichneten Satz: „Der Krieg ist eine bloße Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln" in beiden Variationen nebst den dazu gegebenen Erläuterungen Clausewitz' im 24. Abschnitt dieses Kapitels ab[48], ohne sich jedoch dazu zu äußern. Immerhin dürften ihm die genannten Erläuterungen des 24. Abschnittes wichtig erschienen sein, da er sie vollständig wiedergibt: „So sehen wir also, daß der Krieg nicht bloß ein politischer Akt, sondern ein wahres politisches Instrument ist, eine Fortsetzung des politischen Verkehrs, ein Durchführen desselben mit andern Mitteln. Was dem Kriege nun noch eigenthümlich bleibt, bezieht sich bloß auf die eigenthümliche Natur seiner Mittel. Daß die Richtungen und Absichten der Politik mit diesen Mitteln nicht in Wiederspruch treten, das kann die Kriegskunst im allgemeinen und der Feldherr in jedem besonderen Falle fordern, und dieser Anspruch ist wahrlich nicht gering; aber wie stark er auch in einzelnen Fällen auf die politischen Absichten zurückwirkt, so muß dies doch immer nur als eine Modifikation derselben gedacht werden, denn die politische Absicht ist der Zweck, der Krieg ist das Mittel, und niemals kann das Mittel ohne Zweck gedacht werden (весь § 24)"[49]. Für Lenin

[47] Vgl. Leninskij Sbornik a. a. O. S. 394—407.

[48] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 394, 396, dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, „Nachricht" S. XVI. u. 1. Kapitel, S. 28, 16. Aufl. (1952), S. 77, 108. In der „Nachricht" hatte Clausewitz geschrieben, „daß der Krieg nichts ist als die fortgesetzte Staatspolitik mit andern Mitteln. Dieser Gesichtspunkt überall festgehalten, wird wohl mehr Einheit in die Betrachtung bringen, und es wird sich alles leichter auseinander wirren."

[49] In seiner sonst wortgetreuen Wiedergabe des 24. Abschnittes hat Lenin ledig-

gewann gerade der Satz Clausewitz', daß der Krieg nichts anderes sei als die Fortsetzung der Politik, große praktische Bedeutung. Er hat diese These, die seine Ansichten über das Wesen des Krieges nachhaltig formte und die immer wieder auch in seinen politischen Kampfschriften auftaucht[50], als eine Grundwahrheit bejaht, sich vollkommen zu eigen gemacht.

Es schließen sich Abschriften Lenins aus dem 25., 26., 27. und 28. Abschnitt des ersten Kapitels an. Diese Abschnitte zählen zu den aufschlußreichsten des Werkes „Vom Kriege"; sie setzen Clausewitz' Betrachtungen aus dem vorhergehenden Abschnitt über den Krieg als Mittel der Politik fort[51]. Aus dem 25. Abschnitt über die Verschiedenartigkeit der Kriege notiert Lenin jene Ausführungen, in denen der Unterschied zwischen Logik und Praxis, d. h. zwischen philosophisch gesehener („natürlicher") Tendenz des Krieges und den wirklich im Konflikt begriffenen Kräften erläutert wird: „Wir müssen aber hier, damit der Leser nicht falsche Vorstellungen unterlege, bemerken, daß mit dieser natürlichen Tendenz des Krieges nur die philosophische, die eigentlich logische gemeint ist und keineswegs die Tendenz der wirklich im Konflikt begriffenen Kräfte, so daß man sich z. B. darunter alle Gemüthskräfte und Leidenschaften des Kämpfenden denken sollte[52]." Er vermerkt dazu am Rand ganz richtig: „начало отделения (выделения) обьективного от субьективного" (Prinzip einer Gliederung, der Sonderung des Objektiven vom Subjektiven)[53].

Lenin greift in diesem Zusammenhang noch auf die vorhergehenden Äußerungen Clausewitz' zum Thema zurück. Er exzerpiert halb deutsch, halb russisch die Gedanken über die Abhängigkeit des Charakters eines Krieges von der Stärke oder Schwäche der in ihm auftretenden Motive und Spannungen: „*перед* этим Клаузевиц говорил о том, что «чем сильнее мотивы войны, чем больше они охватывают все бытие — das ganze Dasein — народов» — «тем больше совпадают военная цель, Ziel, и политический объект, Zweck, войны», «тем больше война кажется чище военной, менее политической». Чем слабее мотивы войны и «напряжение»" (davor sprach Clausewitz davon, daß «je stärker die Motive des Krieges sind, um so mehr umfassen sie das ganze Dasein — das ganze Dasein — der Völker» — «um so mehr fallen das

lich für „einzelnen" des Originaltextes (Erstausgabe S. 28, Zeile 11 v. o., 16. Aufl. S. 108, Zeile 7 v. u.) „besonderen" (Leninskij Sbornik a. a. O. S. 394, Zeile 23 v. o.) geschrieben; весь § 24 = alles § 24 (Zusatz Lenins).

[50] Vgl. unten Abschnitt IV.

[51] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396—400.

[52] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 29, 16. Aufl. S. 109.

[53] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396.

kriegerische Ziel, Ziel, und das politische Objekt, Zweck, des Krieges zusammen», «um so reiner kriegerisch, weniger politisch scheint der Krieg zu sein». Je schwächer die Motive des Krieges und die «Spannungen»): „Je schwächer aber die Motive und Spannungen sind, um so weniger wird die natürliche Richtung des kriegerischen Elementes, nämlich der Gewalt, in die Linie fallen, welche die Politik giebt, um so mehr muß also der Krieg von seiner natürlichen Richtung abgelenkt werden, um so verschiedener ist der politische Zweck von dem Ziel eines idealen Krieges, um so mehr scheint der Krieg politisch zu werden[54]." Lenins verständnisvolle Beachtung dieser Sätze geht aus der Tatsache hervor, daß er die Worte „Gewalt" und „ideal" im Gegensatz zum Originaltext gesperrt geschrieben (sie also klar miteinander in Beziehung gesetzt) hat und dies am Rand mit den Worten: „курсив мой" (kursiv von mir)[55] und drei dicken Strichen betont.

Lenin hat den Sinn der Stelle und ihre Dialektik wohl begriffen. Das beweist seine klare, unmittelbar folgende, als Résumé anzusprechende Formulierung: „Это NB: кажимость не есть еще действительнось. Война кажется тем «военнее», чем она глубже политическая; — тем «политичнее, чем она *менее* глубоко политическая" (das NB: der Anschein ist noch nicht die Wirklichkeit. Der Krieg erscheint um so „kriegerischer", je mehr politisch er ist; — um so „politischer", je weniger tief dabei die Politik selbst ist). Daran fügt Lenin sofort den ersten Satz aus dem 26. Abschnitt, der die Schlußfolgerungen aus dem bisher Gesagten zieht: „Wenn es also, um zur Hauptsache zurückzukehren, auch wahr ist, daß bei der einen Art Krieg die Politik ganz zu verschwinden scheint, während sie bei der andern Art sehr bestimmt hervortritt, so kann man doch behaupten, daß die eine so politisch sei wie die andere[56]."

Sinnvoll schließen sich die weiteren Auszüge Lenins an mit den beiden Hauptthesen Clausewitz', daß der Krieg nicht selbständig, sondern ein politisches Werkzeug sei, und daß die Kriege je nach der Art ihrer Antriebskräfte und Verhältnisse, aus denen sie hervorgingen, sehr verschieden seien. Lenin notiert: „Wir sehen also erstens: daß wir uns den Krieg unter allen Umständen als kein selbständiges Ding,

[54] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege, I, S. 28 f., 16. Aufl. S. 109. Der erste, von Lenin in deutsch und russisch stichwortartig notierte Teil des Abschnittes lautet im deutschen Original: „Je großartiger und stärker die Motive des Krieges sind, je mehr sie das ganze Dasein der Völker umfassen, je gewaltsamer die Spannung ist, die dem Kriege vorhergeht, um so mehr wird der Krieg sich seiner abstrakten Gestalt nähern, um so mehr fallen das kriegerische Ziel und der politische Zweck zusammen, um so reiner kriegerisch, weniger politisch scheint der Krieg zu sein."

[55] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 396.

[56] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 398, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 29, 16. Aufl., S. 109.

sondern als ein politisches Instrument zu denken haben; und nur mit dieser Vorstellungsart ist es möglich, nicht mit der sämtlichen Kriegsgeschichte in Widerspruch zu geraten. Sie allein schließt das große Buch zu verständiger Einsicht auf. — Zweitens zeigt uns eben diese Ansicht, wie verschieden die Kriege nach der Natur ihrer Motive und der Verhältnisse, aus denen sie hervorgehen, sein müssen[57]." Lenin schreibt zu beiden Hauptpunkten ein „NB" (nota bene) an den Rand, um damit seine Zustimmung zu Gedanken auszudrücken, die ebenfalls später in seinen Schriften anzutreffen sind[58]. Er gibt dazu noch die ersten Sätze des 28. Abschnittes wieder, in denen Clausewitz auf die „wunderliche Dreifaltigkeit" des Krieges hinweist: „Der Krieg ist also nicht nur ein wahres Chamäleon, weil er in jedem konkreten Falle seine Natur etwas ändert, sondern er ist auch seinen Gesamterscheinungen nach, in Beziehung auf die in ihm herrschenden Tendenzen, eine wunderliche Dreifaltigkeit, zusammengesetzt aus der ursprünglichen Gewaltsamkeit seines Elements, dem Haß und der Feindschaft, die wie ein blinder Naturtrieb anzusehen sind, aus dem Spiel der Wahrscheinlichkeiten und des Zufalls, die ihn zu einer freien Seelenthätigkeit machen, und aus der untergeordneten Natur eines politischen Werkzeugs, wodurch er dem bloßen Verstande anheim fällt[59]." Beachtenswert findet Lenin die zusammenfassenden Erläuterungen, in denen die drei Elemente noch einmal in anderem Sinne umschrieben werden: „Die erste dieser drei Seiten ist mehr dem Volke, die zweite mehr dem Feldherrn und seinem Heer, die dritte mehr der Regierung zugewendet[60]." Abermals setzt Lenin sein „NB" an den Rand, kennzeichnet die Stelle mit einem dicken Strich und macht am Schluß des eben gegebenen Auszuges folgenden kurzen, die Wichtigkeit der Clausewitz'schen Gedanken bestätigenden Hinweis: „Очень метко о политической *душе*, сути, содержании войны, и «*народной*» внешности!" (sehr treffend über die politische Seele, das Wesen, den Inhalt des Krieges und das «volkliche» Äußere!).

Die nächsten Auszüge Lenins entstammen dem 2. Kapitel des ersten Buches (Zweck und Mittel im Kriege)[61]. Er notiert in russisch die Überschrift des Kapitels und exzerpiert stichwortartig im Wechsel von deutschen und russischen Worten: „— уничтожить Streitkraft, — erobern das Land *для* ? для того, что бы *воля* врага была сломана и он

[57] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 398, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I. S. 30, 16. Aufl. S. 110.
[58] Vgl. unten Abschnitt IV.
[59] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 398, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 31, 16. Aufl. S. 110 f.
[60] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 398, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 31, 16. Aufl. S. 111.
[61] Vgl. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 32 f., 16. Aufl. S. 112 f.

согласился подписать мир" (Die Streitkraft vernichten, das Land erobern, wozu? Damit der Wille des Feindes gebrochen und er sich dazu bereit erklären würde, den Frieden zu unterzeichnen[62]). Den Abschluß dieser Notizen bildet die Abschrift einiger Sätze des gleichen Kapitels über den Friedensschluß: „ . . . im Friedensschluß ersterben jedesmal eine Menge Funken, die im Stillen fortgeglüht hätten, und die Spannungen lassen nach, weil alle dem Frieden zugewandten Gemüter, deren es in jedem Volk und unter allen Umständen[63]. . . eine große Anzahl giebt, sich aus der Richtung des Widerstandes ganz abwenden[64]." Wiederum stimmt Lenin zu, wie seine Randglosse „NB" mit dem darunterstehenden Zusatz „верно!" (richtig!) beweist.

Weitere Studien Lenins gelten dem zweiten Buch (Über die Theorie des Krieges), zunächst dessen 2. Kapitel, das Clausewitz' Definition des Kampfes in dem Abschnitt über „geistige Kräfte und Wirkungen (Das feindliche Gefühl)" enthält[65]. Lenin schreibt diese Definition zum größten Teil ab. In ihr äußert Clausewitz: „Kampf ist ursprünglich die Äußerung feindseliger Gefühle; es wird aber allerdings in unsern großen Kämpfen, die wir Krieg nennen, aus dem feindseligen Gefühl häufig nur eine feindselige Absicht, und es pflegt dem Einzelnen wenigstens kein feindseliges Gefühl gegen den Einzelnen beizuwohnen. Nichts desto weniger geht es nie ohne eine solche Gemüthsthätigkeit ab. Der Nationalhaß, an dem es auch bei unsern Kriegen selten fehlt, vertritt bei dem Einzelnen gegen den Einzelnen mehr oder weniger stark die individuelle Feindschaft." Diese ihm zu schwach erscheinende Formulierung erweitert Lenin mit der Frage am Rande: „только «selten»??" (nur «selten»??) und fügt bekräftigend am Ende des Exzerpts hinzu: „Национальная ненависть — во *всякой* войне" (nationaler Haß ist in jedem Kriege)[66].

Lenin gelangt dann zu jenem wichtigen Abschnitt im 3. Kapitel (Kriegskunst oder Kriegswissenschaft) des zweiten Buches, den vor ihm schon Friedrich Engels gelesen und kommentiert hatte: „Der Krieg ist ein Akt des menschlichen Verkehrs." Sicher im Gedanken an seinen Lehrer Engels hat Lenin diesen Abschnitt vollständig abgeschrieben, ohne sich freilich wie jener näher zu dem Inhalt zu äußern: „Wir sagen also, der Krieg gehört nicht in das Gebiet der Künste und Wissenschaften, sondern in das Gebiet des gesellschaftlichen Lebens. Er ist ein Konflikt großer

---

[62] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 400.
[63] Lenin gebraucht diesen Ausdruck an Stelle des bei Clausewitz stehenden Wortes „Verhältnissen" (vgl. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I. S. 34, Zeile 2 v. o., 16. Aufl. S. 113, Zeile 23 v. o.).
[64] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 400.
[65] Vgl. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 121 f. (bis Zeile 17 v. o.), 16. Aufl. S. 183 f. (bis Zeile 14 v. o.).
[66] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 400.

Interessen, der sich blutig löst, und nur darin ist er von den andern verschieden. Besser als mit irgendeiner Kunst ließe er sich mit dem Handel vergleichen, der auch ein Konflikt menschlicher Interessen und Tätigkeiten ist, und viel (курсив Клаузевица) näher steht ihm die Politik, die ihrerseits wieder als eine Art Handel in größerem Maßstabe angesehen werden kann. Außerdem ist sie der Schoß, in welchem sich der Krieg entwickelt: in ihr liegen die Lineamente desselben schon verborgen angedeutet wie die Eigenschaften der lebenden Geschöpfe in ihren Keimen[67]." Nur ein „NB" steht am Rande in Höhe der beiden letzten Sätze, die Lenin offenbar bemerkenswert findet, da er sie außerdem mit zwei starken, sofort wahrnehmbaren Strichen hervorhebt. Das alles läßt darauf schließen, daß es Lenin gerade auf diese beiden letzten, die Bedeutung der Politik für den Krieg betonenden Sätze ankam[68].

Weiter beschäftigt sich Lenin mit dem 6. Kapitel (Über Beispiele) des zweiten Buches. Er übernimmt hier Clausewitz' Hinweis, daß der General Scharnhorst in seinem Taschenbuche[69] über den eigentlichen Krieg am besten geschrieben habe[70], korrigiert jedoch am Rande „между прочим" (unter anderem)[71].

Die nun folgenden Notizen beruhen auf der Lektüre des 5. Kapitels (Kriegerische Tugend des Heeres) des dritten Buches (Von der Strategie überhaupt). Lenin entnimmt ihm kommentarlos jene Sätze, in denen Clausewitz über das Wesen des Korpsgeistes spricht: „Wie sorgfältig man sich also auch den Bürger neben dem Krieger in einem und demselben Individuum ausgebildet denken, wie sehr man sich die Kriege nationalisiren, und wie weit man sie sich in einer Richtung hinaus denken möge, entgegengesetzt den ehemaligen Condottieris: niemals wird man die Individualität des Geschäftsganges aufheben können, und wenn man das nicht kann, so werden auch immer diejenigen, welche es treiben, und

---

[67] Vgl. oben S. 2 f., Erstausgabe des Werkes „VomKriege", I, S. 143, 16. Aufl. S. 201; die beiden russischen Worte bedeuten: „kursiv von Clausewitz".

[68] Bei Engels scheint das anders zu sein. Wenigstens bezieht er sich in dem genannten Brief an Marx vom 7. 1. 1858 nur auf die von Clausewitz gebrachte Parallele Krieg — Handel, Gefecht — Barzahlung: Gedanken, wie sie ihm als Geschäftsmann und Kriegswissenschaftler durchaus nahelagen. Von der Politik in diesem Zusammenhang, auf deren Bedeutung Clausewitz gerade zum Abschluß seiner Gedanken in dem betr. Abschnitt hinweist, spricht Engels mit keinem Wort.

[69] Es handelt sich um Scharnhorsts „Militärisches Taschenbuch zum Gebrauch im Felde" (1792); über den Wert und die Bedeutung des Werkes vgl. *M. Jähns*, Geschichte der Kriegswissenschaften, III (1891), S. 1808 f.

[70] Vgl. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", I, S. 184, 16. Aufl. S. 233.

[71] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 402. Im Gegensatz zu Clausewitz hat Lenin hier die Worte „eigentlichen" und „besten" gesperrt, wohl im Hinblick auf die „Beispiele", die von ihm gemäß der marxistischen Grundanschauung so geschätzten konkreten Bedingtheiten.

so lange sie es treiben, sich als eine Art Innung ansehen, in deren Ordnungen, Gesetzen und Gewohnheiten sich die Geister des Krieges vorzugsweise fixiren. Und so wird es auch in der That sein. Man würde also, bei der entschiedensten Neigung, den Krieg vom höchsten Standpunkt aus zu betrachten, sehr Unrecht haben, den Innungsgeist (Esprit de Corps) mit Geringschätzung anzusehen, der mehr oder weniger in einem Heer vorhanden sein kann und muß“ [72]. Es sind Gedanken, die Lenin vielleicht ansprachen im Hinblick auf die Artung der Berufsrevolutionäre oder Stellung der Parteifunktionäre (wenigstens der leitenden), die wohl ebenfalls als ein „Korps“, eine „Innung“ durch die „Individualität des Geschäftsganges“ bezeichnet werden dürfen.

Diesen Auszügen folgen einige Abschriften aus dem 6. Kapitel des gleichen Buches über die Kühnheit [73]: ein sehr menschliches Thema, dem Lenin als entschlossener, auf aktives, praktisches Handeln gerichteter Revolutionär größte Aufgeschlossenheit entgegenbringt. Kühnheit ist für ihn ein wesentliches, unentbehrliches Agens revolutionären Erfolges, wie das etwa aus seinem späteren, im Oktober 1917 während der wechselvollen Kämpfe der Bolschewisten um die Macht geschriebenen Aufsatz „Ratschläge eines Außenstehenden“ hervorgeht [74]. Lenin notiert aus Clausewitz zu Beginn den Satz: „In der ganzen Schaar der Vorsichtigen befindet sich eine ansehnliche Majorität, die es aus Furchtsamkeit ist“, macht ihn mit zwei dicken Strichen am Rande kenntlich und schreibt dazu die Stichworte: „осторожность и трусость“ (Vorsicht und Feigheit). Er notiert ferner die Sätze über die Tollkühnheit, über Kühnheit und Gehorsam sowie über das Verhältnis von Ängstlichkeit und Kühnheit: „Selbst die Tollkühnheit, d. h. Kühnheit ohne allen Zweck, ist nicht mit Geringschätzung anzusehen; im Grunde ist es dieselbe Kraft des Gemüths, nur ohne alles Zuthun des Geistes, in einer Art Leidenschaft ausgeübt. Nur wo die Kühnheit sich gegen den Gehorsam auflehnt, . . .

---

[72] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 402, 404, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, I, S. 216 Zeile 1—16 v. o., 16. Aufl. S. 260. Lenins einleitende Notiz zu diesem Abschnitt hat folgenden Wortlaut: „В главе 5 «Kriegerische Tugend des Heeres», «Воинская добродетель (доблесть) войска», книга III—о стратегии вообще, Клаузевиц говорит между прочим“ („Im 5. Kapitel «Kriegerische Tugend des Heeres», Kriegerische Tugend (Tapferkeit) des Heeres, Buch III — Von der Strategie überhaupt, sagt Clausewitz unter anderem.“).

[73] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 404, 406, dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, I, S. 222, 223, 225, 16. Aufl. S. 265 f.

[74] W. I. Lenin, Ausgewählte Werke in zwei Bänden, II (1947), S. 148 ff. In diesem Aufsatz schreibt Lenin: „Marx hat die Lehren aus allen Revolutionen über den bewaffneten Aufstand mit «den Worten Dantons, des größten bisher bekannten Meisters revolutionärer Taktik», so zusammengefaßt: «De l'audace, de l'audace, encore de l'audace»“.

там она зло (dort ist sie ein Übel) . . . Daß bei einem gleichen Grade von Einsicht im Kriege tausendmal mehr verdorben wird durch Ängstlichkeit als durch Kühnheit, das brauchen wir wohl nur auszusprechen, um des Beifalls unserer Leser gewiß zu sein."

Besonders die Ausführungen, in denen Clausewitz die Gründe darlegt, warum Kühnheit gerade in den höheren Führerstellen immer seltener wird, findet Lenin bemerkenswert. Er gibt hier alle Gedanken des preußischen Generals wieder, streicht die Stellen an und schreibt abermals sein „NB" an den Rand: „Allen Kräften des Gemüths benimmt das Hinzutreten des lichten Gedankens oder gar das Vorherrschen des Geistes einen großen Theil ihrer Gewalt. Darum wird die Kühnheit immer seltener, je höher wir hinaufsteigen in den Graden; denn wenn auch die Einsicht und der Verstand nicht mit diesen Graden wachsen sollten, so werden doch den Führern in ihren verschiedenen Stationen die objektiven Größen, Verhältnisse und Rücksichten von außen her so viel und stark aufgedrungen, daß sie gerade nur um so mehr davon belastet sind, je weniger es die eigene Einsicht ist (Курсив Клаузевица)". Den Schluß von Lenins Auszügen aus dem ersten Band bilden folgende Sätze Clausewitz': „Je höher wir in den Führerstellen hinaufsteigen, um so mehr wird Geist, Verstand und Einsicht in der Täthigkeit vorherrschend, um so mehr wird also die Kühnheit, welche eine Eigenschaft des Gemüths ist, zurückgedrängt, und darum finden wir sie in den höchsten Stellen so selten, aber um so bewunderungswürdiger ist sie auch dann." Warum schreibt Lenin diese Sätze nieder? Erscheint es nicht vielleicht, als ob er selbst sich hier ein hohes Ziel setzt, sich Klarheit zu verschaffen sucht über jene Eigenschaften, wie er sie persönlich als Führer der Weltrevolution und ganz im Sinne von Clausewitz in der großen Entscheidung des Jahres 1917 beweisen sollte?

Alles in allem geht aus Lenins Auszügen (samt Randbemerkungen dazu) aus dem ersten Teil (Band) des Werkes „Vom Kriege" hervor, daß er sich auf das Wesentliche beschränkt, die dort enthaltenen Hauptgedanken herausgefunden und mit kritischem Verständnis aufgenommen hat. Darüber hinaus zeigen diese Studien deutlich, wie sich Lenins grundsätzliche Anschauungen über Politik und Krieg Schritt für Schritt mit Hilfe Clausewitz' bilden.

3.

Aus dem zweiten Band sind es hauptsächlich zwei Gebiete, mit denen sich Lenin näher befaßt: 1. Militärwesen (Waffengattungen, Ökonomie, Generalstab, Heerführung), 2. Grundlagen der Verteidigung (Arten, Mittel) sowie im Zusammenhang damit Erscheinungsformen des

Krieges und Probleme der Kriegführung. Sie gehören zum Inhalt des fünften (Die Streitkräfte) und sechsten Buches (Verteidigung) des Werkes „Vom Kriege".

Den Auftakt zu diesen Studien bilden einige Auszüge aus Kapitel 3 (Machtverhältnis) und Kapitel 4 (Waffenverhältnis) des fünften Buches, die teilweise die Themen der letzten Notizen aus dem 1. Band berühren. Aus dem 3. Kapitel notiert Lenin eine Stelle, die der bolschewistischen Parteitaktik möglicherweise Anregungen vermittelt hat oder wenigstens Hinweise enthält, die er wahrscheinlich in diesem Zusammenhang für bemerkenswert hielt: „Verbindet sich mit jener Energie der Kräfte eine weise Mäßigung in den vorhergehenden Zwecken, so entsteht jenes Spiel von glänzenden Schlägen und vorsichtiger Zurückhaltung, welches wir in Friedrichs des Großen Kriegen bewundern müssen" [75]. Lenin gibt diese Sätze ohne Kommentar wieder und wendet sich dann den berühmten, am Schluß des nächsten Kapitels stehenden Sätzen Clausewitz' über die Moral des Bedrängten zu, die wir hier gerade wegen ihrer sonst nicht vermuteten Beachtung seitens des Bolschewismus so folgen lassen, wie sie Lenin abgeschrieben hat: „Der Bedrängte wird . . . sein ganzes und letztes Vertrauen in die moralische Überlegenheit setzen, welche die Verzweiflung jedem Muthigen giebt, er wird die höchste Kühnheit als die höchste Weisheit betrachten, allenfalls noch kecker List die Hand reichen, und, wenn kein Erfolg ihm werden soll, in einem ehrenvollen Untergange das Recht zu künftiger Auferstehung finden" [76]. Bekräftigend lautet Lenins kurze Randbemerkung dazu: „«право на воскресение» (побежденного)" (Recht des Besiegten zur Auferstehung). Dachte er bei diesem Satz Clausewitz', den er außerdem mit drei Strichen am Rande hervorhebt, wohl an den Ausgang des Jahres 1905 im Vorgefühl der großen, diesmal erfolgreichen „Auferstehung" vom Oktober 1917?

Der nächste, dem 4. Kapitel entstammende Auszug Lenins bezieht sich auf die wirtschaftliche Seite des Militärwesens, die Frage der Kosten für eine Schwadron, ein Bataillon und eine Batterie [77]. Freilich ist es Lenin

---

[75] Vgl. Leninskij Sbornik a. a. O. S. 408 u. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 10, 16. Aufl. S. 403.

[76] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 408, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 11, 16. Aufl. S. 404.

[77] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 408 u. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 15, 16. Aufl. S. 407 f. Clausewitz bringt die Angaben darüber im Zusammenhang mit seiner Schilderung des Wesens der einzelnen Waffengattungen, ihres Gebrauches und ihrer Bedeutung im Gefecht (Erstausgabe a. a. O. S. 11—25, 16. Aufl. S. 405—415), die gewiß nicht minder Lenins Beachtung (gerade im Hinblick auf Aufstellung, Struktur und Einsatz einer künftigen Roten Armee, soweit es dabei für den verantwortlichen Politiker um die Kenntnis der grundsätzlichen Elemente geht) gefunden haben dürfte, auch wenn er dies in seinen Aufzeichnungen nicht ausdrücklich vermerkt.

dabei kaum um historische Daten zu tun, er denkt sofort an seine Gegenwart: „А теперь?“ (und heute?) ist die einzige Bemerkung, die er zu dieser, übrigens wieder mit drei Strichen am Rande versehenen Stelle macht.

Den Gegenstand der folgenden, umfangreichen Abschriften Lenins bilden die vielgestaltigen Fragen des Wechselverhältnisses von Verteidigung und Angriff in taktischer wie in strategischer Hinsicht, wie sie von Clausewitz im sechsten Buch ausführlich in 30 Kapiteln behandelt werden. Es sind Probleme, deren grundsätzliche Seite auch die Politik und ihre Vertreter angeht. Lenin selbst hat in Erkenntnis dieser Tatsache einmal darauf hingewiesen, daß die „politische Taktik und die militärische Taktik zwei benachbarte Bereiche sind, das, was man im deutschen «Grenzgebiet» nennt, und daß die Parteifunktionäre daher die Werke von Clausewitz mit Nutzen studieren würden“ [78]. So ist es sicher kein Zufall, daß er sich bei seinen Clausewitz-Studien eingehend gerade mit diesen Gedanken des Werkes „Vom Kriege“ beschäftigt.

Die Notizen beginnen mit dem 5. Kapitel (Charakter der strategischen Verteidigung), worin Clausewitz einige grundsätzliche Betrachtungen über das Wesen, die Bedeutung der Verteidigung im Kriege und ihr Verhältnis zum Angriff bringt [79], darunter jene bekannte und so fruchtbare Definition, daß die Verteidigung nichts sei „als eine stärkere Form des Krieges, vermittelst welcher man den Sieg erringen will, um nach dem gewonnenen Übergewicht zum Angriff, d. h. zu dem positiven Zweck des Krieges überzugehen“. Lenin exzerpiert jene Stelle, in der die Rede vom Eroberer ist, von den Folgen seines Vorgehens für die Gegenseite sowie seiner wirksamen Abwehr seitens des Verteidigers durch den Willen, die Vorbereitung zum Kriege: „Der Krieg ist mehr für den Vertheidiger als für den Eroberer da, denn der Einbruch hat erst die Vertheidigung herbeigeführt und mit ihr erst den Krieg. Der Eroberer ist immer friedliebend (wie Bonaparte auch stets behauptet hat), er zöge ganz gern ruhig in unsern Staat ein; damit er dies aber nicht könne, darum müssen wir den Krieg wollen und also auch vorbereiten“ [80]. „Ха — ха! остроумно!“ (Ha — ha! geistreich!) urteilt Lenin am Rande und macht dazu drei Striche. Diese wenigen, jedoch inhaltsreichen Sätze Clausewitz' mögen ebenso wie die Gedanken des ganzen 5. Kapitels für Lenin und die sowjetische Militär- oder Rüstungspolitik bedeutsamer geworden sein, als wir es vermuten oder im einzelnen nachweisen können; zumindest steht die Praxis der bolschewistischen Wehrpolitik und Kriegführung in

[78] Zit. b. *A. Bubnow* im Vorwort zur Ausgabe der Clausewitz-Aufzeichnungen Lenins im Leninskij Sbornik a. a. O. S. 390.
[79] Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 165—168, 16. Aufl. S. 531—533.

den Jahrzehnten nach der Oktoberrevolution von 1917 — Aufbau einer starken Roten Armee und einer leistungsfähigen Rüstungsindustrie, „schneller, kräftiger Übergang zum Angriff" [Clausewitz] aus der Verteidigung heraus, wie das die Beispiele des polnisch-russischen Krieges 1919/20 und des deutsch-sowjetischen Krieges 1941/45 beweisen — weder zu den Gedanken des gesamten Kapitels noch zu dem letzten Satz des Lenin-Auszuges im Widerspruch.

Die weiteren Auszüge Lenins stammen aus dem 6. Kapitel (Umfang der Verteidigungsmittel). Sie beziehen sich einmal auf die für ihn sehr konkrete Frage des Einflusses des Volkes, der Bewohner des Kriegsschauplatzes auf den Krieg, zum andern auf die von Clausewitz besonders betonte Bedeutung und Notwendigkeit einer auf das Wesentliche abzielenden philosophischen Betrachtungsweise der Dinge. Zum ersten Thema schreibt Lenin folgende Sätze nieder: „Obgleich der Einfluß eines einzelnen Bewohners des Kriegsschauplatzes auf den Krieg in den meisten Fällen nicht bemerklicher ist als die Mitwirkung eines Wassertropfens bei dem ganzen Strom, so ist doch selbst in Fällen, wo von gar keinem Volksaufstand die Rede ist, der Gesammteinfluß, den die Einwohner des Landes auf den Krieg haben, nichts weniger als unmerklich" [81]. Mit Strichen am Rande und den Worten: „Большей частью", (größtenteils), „NB", „даже без восстания" (sogar ohne Aufstand) sowie dem Zusatz: „особенно де пример: осведомление армии" (besonders beispielsweise: Nachrichten für die Armee) im Anschluß an das Exzerpt drückt Lenin aus, was ihm dabei wesentlich erscheint.

Bei den anderen, gerade die philosophische, auf Erkenntnis der wesentlichen Zusammenhänge gerichtete Grundeinstellung Lenins ansprechenden Auszügen handelt es sich um Gedanken, die Clausewitz im fünften Abschnitt dieses Kapitels (Bundesgenossen als die letzte Stütze des Verteidigers) in Verbindung mit einigen, bisher von der philosophischen und historischen Forschung unbeachteten Betrachtungen über Wesen, Grundlagen und Tendenzen des politischen Gleichgewichts in Europa äußert. Er erhebt hier die Forderung, die Verhältnisse wohl in ihren allgemeinen Elementen zu sehen, jedoch keineswegs Gesetze daraus zur Regelung jedes einzelnen Falles abzuleiten — umgekehrt sich auch nicht in bloßen Einzelheiten zu erschöpfen und dadurch den Blick für das Allgemeine zu verlieren. Lenin, der dazu zwar keine Randbemerkungen macht, gibt jedoch in Erkenntnis ihrer Wichtigkeit diese grundsätzlichen Gedanken Clausewitz' vollständig wieder: „Wer über

[80] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 408, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 166 f., 16. Aufl. S. 532.

[81] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 410 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 170, 16. Aufl. S. 535.

diese Betrachtungen (о политическом равновесии[82] etc.) wie über utopische Träume lacht, der thut es auf Kosten der philosophischen Wahrheit. Wenn diese uns die Verhältnisse erkennen läßt, in welchen die wesentlichen Elemente der Dinge zueinander stehen, so wäre es freilich unüberlegt, mit Übergehung aller zufälligen Einmischungen daraus Gesetze herleiten zu wollen, nach welchen jeder einzelne Fall geregelt werden könnte. Wer sich aber nach dem Ausdruck eines großen Schriftstellers nicht über die Anekdote erhebt, die ganze Geschichte daraus zusammenbaut, überall mit dem Individuellsten, mit der Spitze des Ereignisses anfängt und nur so tief hinunter steigt, als er eben Veranlassung findet, also niemals auf die tief im Grunde herrschenden allgemeinen Verhältnisse kommt, dessen Meinung wird auch niemals für mehr als einen Fall Werth haben, und dem wird freilich, was die Philosophie für die Allgemeinheit der Fälle ausmacht, wie ein Traum erscheinen" [83].

Ein weiteres Lenin beschäftigendes Thema sind die verhältnismäßig ausführlichen Darlegungen des 8. Kapitels (Widerstandsarten). Er notiert hieraus jene Sätze, die in der Tat die wesentlichen, bleibenden Gedanken dieses Kapitels mit Hinweisen auf die allgemeinen Verhältnisse des Krieges enthalten. Der erste Auszug umfaßt folgende Ausführungen Clausewitz': „Die allgemeinen Verhältnisse, aus denen ein Krieg hervorgeht, und die natürlich seine Grundlage ausmachen, bestimmen auch seinen Charakter; wir werden davon in der Folge beim Kriegsplan mehr zu sagen haben. Diese allgemeinen Verhältnisse aber haben die meisten Kriege zu einem Halbdinge gemacht, wo die eigentliche Feindschaft sich durch einen solchen Konflikt von Beziehungen winden mußte, daß sie nur ein sehr schwaches Element blieb" [84]. Lenin macht hier keinerlei Randbemerkungen, sondern gibt unmittelbar das zweite Exzerpt: „Dunkel nach dem bloßen Takt des Urtheils (курсив автора)[85], wie das Meiste, was im Kriege geschieht" [86]. Hierzu bemerkt Lenin am Rande „NB" und — von sich aus die nur auf den Krieg bezogenen Gedanken Clausewitz' wohl im Hinblick auf die Politik ergänzend — „и не только в войне" (und nicht nur im Kriege). Die Wichtigkeit dieser Gedanken wird außerdem durch drei senkrechte Striche in ihrer Zeilenhöhe hervorgehoben.

---

[82] = über das politische Gleichgewicht.
[83] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 410 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 173 f., 16. Aufl. S. 538.
[84] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 410. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 197, 16. Aufl. S. 557.
[85] = kursiv vom Autor.
[86] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 202, 16. Auflage S. 561.

Die darauf folgenden Kapitel, die Lenin ebenfalls gelesen haben dürfte, sind nicht mit Auszügen in der „Tetradka" vertreten; die nächsten Abschriften entstammen erst dem 16. (Fortsetzung des 15. Kapitels über Gebirgsverteidigung), 18. (Verteidigung von Strömen und Flüssen) und 23. Kapitel (Schlüssel des Landes). Die Auswahl der Auszüge aus diesen Kapiteln ist nach den gleichen Gesichtspunkten erfolgt, wie wir sie bei den vorhergehenden beobachten: Lenin notiert nur solche Stellen, die sich auf die grundsätzliche Seite der Dinge beziehen, mit anderen Worten, Betrachtungen von allgemeiner Gültigkeit bieten. So lauten die von ihm abgeschriebenen Sätze des 16. Kapitels: „Es ist bei diesem Gegenstand (влияание гор на войну)[87] wie in der Dioptrik, die Bilder nehmen an Stärke des Lichtes zu, wenn man den Gegenstand in einer gewissen Richtung fortbewegt; aber nicht so weit man will, sondern bis sie den Brennpunkt erreichen, über den hinaus Alles umgekehrt wird"[88]. Randbemerkungen Lenins zu diesen Äußerungen fehlen, es schließt sich sofort ein Auszug aus dem 18. Kapitel an. Lenin hat sich hier mit dem Problem der Flußverteidigung beschäftigt, offenbar soweit es wiederum auf allgemeine, den Krieg als solchen berührende Gesichtspunkte ankommt. Clausewitz behandelt im 18. Kapitel auch eine Verteidigungsart „ohne entscheidenden Schlag", nur geeignet, einen „nicht sehr kräftigen Impuls" aufzuhalten. Die dazu gegebene Kritik findet Lenin bemerkenswert. Er beginnt zunächst mit eigenen Worten: „такую-то защиту реки можно бы назвать «элегантной» . . . , но" (man könnte eine solche Verteidigung des Flusses «elegant» nennen . . ., aber), um dann Clausewitz selbst sprechen zu lassen: „. . . aber da Eleganz leicht an Fatuität hinstreift, und diese im Kriege nicht so leicht verziehen werden würde wie in der Gesellschaft, so hat man doch wenig Beispiele dieser eleganten Art"[89]. Offenbar angetan von diesen Gedanken, streicht Lenin die Stelle an und vermerkt am Rande: „остроумно!" (scharfsinnig!).

Aus dem 23. Kapitel, dessen Überschrift Lenin in russisch notiert (глава «ключ страны»), schreibt er folgende Äußerungen Clausewitz' über den Begriff „Schlüssel des Landes" und Entwicklung eines Systems in diesem Zusammenhang nieder: „Von der praktischen, aber freilich sehr unbestimmten Bedeutung, welche der Begriff eines Schlüssels des Landes in den Erzählungen der Feldherren hat, wenn sie von ihren Kriegsunternehmungen sprechen, mußte man zu einer bestimmteren, also einseiti-

[87] = Einfluß des Gebirges auf den Krieg (Zusatz Lenins).
[88] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 279, 16. Aufl. S. 622.
[89] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 308, 16. Aufl. S. 644.

geren übergehen, wenn man ein System daraus entwickeln wollte“ [90]. In Lenin fühlt sich hier wohl der Philosoph in erster Linie angesprochen, wie das aus seinen drei, gleichsam den Extrakt zu diesem Satz darstellenden Randbemerkungen: „пример диалектики“ (Beispiel der Dialektik), „NB“ und «⟩определенный=⟩ односторонний»... (je bestimmter = je einseitiger) hervorgeht. „Meistens liegt der beste Schlüssel zum Lande im feindlichen Heer“ — mit diesem, eine der Hauptthesen des Kapitels bildenden Satz schließt Lenin seine Auszüge zu dem Thema ab [91]. Fast bewundernd ist seine Anerkennung: „остроумно и умно!“ (scharfsinnig und klug!). Der Clausewitz'sche Text in Höhe der beiden letzten Randbemerkungen ist wiederum, gleichsam zur Bekräftigung, angestrichen.

Lenin setzt seine Clausewitz-Studien mit längeren Auszügen aus dem 28. (Fortsetzung des 27. Kapitels über Verteidigung eines Kriegstheaters) und 30. Kapitel (Verteidigung eines Kriegstheaters, wenn keine Entscheidung gesucht wird) fort. Das 28. Kapitel enthält wie die vorhergehenden einige allgemeine Bemerkungen über das Wesen des Krieges und seine Erscheinungsformen. Wieder ist es dieses Allgemeine, das Lenin veranlaßt, folgende Stelle zu notieren und sie am Rande anzustreichen: „Man kann sich nicht verhehlen [92], daß die große Mehrheit der Kriege und Feldzüge einem reinen Beobachtungszustande viel näher liegt als einem Kampf auf Leben und Tod, d. h. einem Kampf, wo wenigstens einer der beiden Theile die Entscheidung schlechterdings sucht“ [93]. Lenins Randbemerkung dazu enthält nur die stichwortartige Wiedergabe des Inhalts: „большинство войн=только наблюдение“ (Mehrheit der Kriege = nur Beobachtung).

Lenin gelangt nunmehr zum 30. Kapitel, das nicht nur das ausführlichste des sechsten Buches ist, sondern auch für ihn den wichtigsten Teil des zweiten Bandes des Werkes „Vom Kriege“ darstellt. Seine hier gemachten Exzerpte sind im Vergleich zu denen aus früheren Kapiteln desselben Bandes am umfangreichsten. Darüber hinaus zeigen Lenins erste Auszüge aus diesem Kapitel, daß er auch spezifisch militärischen Fragen, dem Wesen und den Aufgaben des Generalstabes sowie der Heerführung Aufmerksamkeit entgegenbringt. Die Tatsache ist kaum verwunderlich: sie beweist vielmehr die vollkommene Konsequenz im

[90] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 334, 16. Aufl. S. 666.
[91] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 412 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 338, 16. Aufl. S. 668.
[92] Bei Clausewitz lauten die ersten Worte dieses Satzes (Erstausgabe a. a. O. S. 392, 16. Aufl. S. 711): „Nun kann man sich nicht verhehlen . . .“
[93] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 414 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 392, 16. Aufl. S. 711.

Denken des revolutionären Politikers. Für ihn sind Krieg und Politik, „ziviler" und militärischer Bereich, nur Funktionen, die auf das gleiche zentrale Anliegen der durchzuführenden proletarischen Weltrevolution bezogen werden. War es klar, daß der Krieg der Weltrevolution tatsächlich zum erfolgreichen Durchbruch verhelfen sollte, sie sich außerdem in erneuten Kriegen behaupten mußte (wie dies die Jahre 1914—1921 erweisen), — so konnte es nur folgerichtig sein, wenn sich ihr verantwortlicher Führer mit Grundfragen des militärischen Bereiches befaßte: um gegebenenfalls auch auf diesem Gebiete souveräne Entscheidungen treffen, mitreden zu können und damit für Politik und Kriegführung gleichermaßen aus der Kenntnis und dem Verständnis ihrer Probleme heraus zuständig zu sein.

So enthält Lenins Tetradka einen langen Auszug über Tätigkeit, Wissen und kritische Bewertung des Generalstabes im Zusammenhang mit den Aufgaben der Verteidigung: „Durch diese vorherrschende Wichtigkeit des topographischen Elements wird dasjenige Wissen und diejenige Thätigkeit des Generalstabes besonders in Anspruch genommen, welche als die eigenthümlichsten desselben betrachtet zu werden pflegen. Weil nun der Generalstab derjenige Theil des Heeres zu sein pflegt, welcher am meisten schreibt und drucken läßt, so folgt, daß diese Theile der Feldzüge historisch mehr fixirt werden, und es entspringt zugleich die ziemlich natürliche Neigung, sie zu systematisiren und aus der historischen Auflösung des einen Falles allgemeine Auflösungen für die folgenden Fälle zu machen. Dies aber ist ein vergebliches und also falsches Bestreben. Auch bei dieser mehr passiven, mehr an die Örtlichkeit gebundenen Kriegsart ist jeder Fall ein anderer und muß anders behandelt werden. Die vortrefflichsten raisonnirenden Memoiren über diese Gegenstände sind daher nur geeignet, mit ihnen vertraut zu machen, nicht aber als Vorschriften zu dienen; sie werden eigentlich wieder Kriegsgeschichte, nur eine diesen Kriegen eigenthümliche Seite derselben. So nothwendig und achtungswerth die Thätigkeit des Generalstabs ist, die wir hier nach der gewöhnlichen Ansicht als seine eigenthümlichste bezeichnet haben, so müssen wir doch gegen die Usurpationen warnen, welche oft zum Nachtheil des Ganzen daraus hervorgehen. Die Wichtigkeit, welche diejenigen Häupter desselben, die in diesem Zweige des Kriegsdienstes die stärksten sind, dabei bekommen, giebt ihnen oft eine gewisse allgemeine Herrschaft über die Geister und am ersten über den Feldherrn selbst, und daraus entspringt denn eine zur Einseitigkeit führende Ideengewohnheit" [94]. In seinen Randbemerkungen hält Lenin fest, was ihm aus diesen Gedanken

[94] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 414 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege". II, S. 428 f., 16. Aufl. S. 739 f.

wesentlich erscheint: „генеральный штаб = та часть войска, которая > всего пишет и печатает“ (Generalstab = der Teil des Heeres, der am meisten schreibt und drucken läßt) und „штадная узость“ (Engigkeit des Stabes). In Höhe dieser beiden Randbemerkungen hat Lenin außerdem je drei senkrechte Striche gemacht, um die Wichtigkeit der Feststellungen für ihn noch einmal hervorzuheben.

Diese Aufzeichnungen über den Generalstab ergänzt eine kurze Notiz über Heerführung: „Ohne gebieterischen herrischen Willen, der bis auf das letzte Glied durchgreift, ist keine gute Heerführung möglich, und wer der Gewohnheit folgen wollte, immer das Beste von den Leuten zu glauben und zu erwarten, würde dadurch schon zu einer guten Heerführung ganz untüchtig sein“ [95]. Mit folgender Randbemerkung zieht Lenin daraus die Folgerung: „хороший вождь . . . и недоверие к людям“ (ein guter Führer . . . und Mißtrauen gegen die Leute).

Im Anschluß daran gilt Lenins Aufmerksamkeit einer wiederum von Clausewitz allgemein behandelten Frage: wie sich Angriff und Verteidigung zueinander verhalten, wenn auf beiden Seiten kein rechter Wunsch nach Entscheidung besteht. Lenin hält diese Frage für so wichtig, daß er die Ausführungen des deutschen Kriegsphilosophen vollständig abschreibt: „Indem wir nun den Blick noch einmal auf das Ganze richten, muß die Bemerkung entstehen, daß bei einem so schwachen Prinzip des Angriffs, bei so geringem Verlangen nach einer Entscheidung von beiden Seiten, bei so schwachen positiven Anregungen, bei so vielen innern Gegengewichten, welche auf- und zurückhalten, wie wir es uns hier denken, — daß da der wesentliche Unterschied zwischen Angriff und Vertheidigung immer mehr verschwinden muß. Bei Eröffnung des Feldzuges wird freilich der Eine in das Kriegstheater des Andern vorrücken und dadurch gewissermaßen die Form des Angriffs annehmen; allein es kann sehr wohl sein und geschieht sehr häufig, daß er bald genug alle seine Kräfte darauf verwendet, auf dem feindlichen Boden das eigene Land zu vertheidigen. So stehen denn beide einander gegenüber, im Grunde in gegenseitiger Beobachtung; beide bedacht, Nichts zu verlieren, vielleicht auch beide in gleichem Maße bedacht, sich einen positiven Gewinn zu verschaffen. Ja, es kann geschehen, wie bei Friedrich dem Großen, daß der eigentliche Vertheidiger darin seinen Gegner sogar überbietet“ [96]. Lenin schreibt dazu zwei zusammenhängende Randbemerkungen, die den Sinn, die Hauptgedanken der Clausewitz-Stelle treffend wiedergeben und zugleich anzeigen, worauf es dem Führer der proletari-

[95] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 416 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 437 f., 16. Aufl. S. 746.
[96] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 416 u. dazu Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, II, S. 443 f., 16. Aufl. S. 750 f.

schen Weltrevolution beim Studium dieser Gedanken des preußischen Generals ankommt: „исчезает различие между обороной и наступлением", „на чужой земле защищать свою землю" (der Unterschied zwischen Verteidigung und Angriff verschwindet, auf fremdem Boden ist der eigene Boden zu verteidigen). „Diese Hinweise", so bemerkt dazu das sowjetamtliche Werk über Lenins Leben und Wirken, „sind von allergrößter Bedeutung" [97].

Im Zusammenhang mit der Behandlung des Problems einer gegenseitigen Angleichung von Verteidigung und Angriff unter den bereits geschilderten Voraussetzungen spricht Clausewitz auch über die Frage des sich aus dieser Angleichung ergebenden strategischen Manövrierens, das er ein „gleichgewichtiges Spiel der Kräfte", einen Kampf gegenseitiger Geschicklichkeit „kluger Berechnung" nennt. Lenins Auszug setzt dort ein, wo Clausewitz vor der Überbewertung dieser Art des Kriegführens warnt: „Diese Seite nun des strategischen Manövrierens hat eben Veranlassung gegeben, dam Ganzen jene falsche Wichtigkeit beizulegen, von der wir oben gesprochen haben. Einmal hat man diese Geschicklichkeit mit dem ganzen intellektuellen Werth des Feldherrn verwechselt; dies ist aber ein großer Fehler, denn es ist, wie schon gesagt, nicht zu verkennen, daß in Augenblicken großer Entscheidungen andere moralische Eigenschaften des Feldherrn über die Gewalt der Umstände herrschen können. Ist diese Herrschaft mehr der Impuls großer Empfindungen und jener Blitze des Geistes, die fast unbewußt entstehen und also nicht an einer langen Gedankenkette fortlaufen: so ist sie ja darum nicht weniger eine ächte Bürgerin der Kriegskunst, denn die Kriegskunst ist ja weder ein bloßer Akt des Verstandes, noch sind die Thätigkeiten des Verstandes darin die höchsten. Zweitens hat man geglaubt, daß jede erfolglose Thätigkeit eines Feldzuges von einer solchen Geschicklichkeit des einen oder gar beider Feldherren herrühren müsse, während sie doch ihren allgemeinen und hauptsächlichsten Grund immer in den allgemeinen Verhältnissen hatte, die der Krieg zu diesem Spiel machte" [98]. Lenin trägt diese Ausführungen Clausewitz' in seine Tetradka ein, macht jedoch keine Randbemerkungen. Im Anschluß an die Stelle gibt er noch den im nächsten Abschnitt des Kapitels stehenden Hinweis des deutschen Kriegsphilosophen, daß man „dieses Spiel als den Gipfel der Kunst, als die Wirkung ihrer hohen Ausbildung betrachtet hat", mit eigenen Worten wieder: „эту игру (стратегических маневров etc.) считали «верхом (военного) искусства»" [99] (dieses Spiel der strategischen Manöver etc. hielt man für

[97] Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 201.
[98] Vgl. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 446 f., 16. Aufl. S. 752 f. u. dazu Leninskij Sbornik a. a. O. S. 416, 418.
[99] Clausewitz' Formulierung (Erstausgabe a. a. O. II, S. 447, 16. Aufl. S. 753)

den Gipfel der Kriegskunst). Lenin streicht diese Stelle dick am Rande an und setzt die „Merkworte" hinzu: „война = игра" (Krieg = Spiel).

Er beachtet ferner jene Ausführungen Clausewitz', die sich in Fortführung der bisherigen Gedanken mit der französischen Revolution beschäftigen. Clausewitz betont dort den durch dieses Ereignis bewirkten grundsätzlichen Wandel der alten Anschauungen über das Wesen der Kriegführung, widerlegt falsche Interpretationen der neuen Elemente und weist insbesondere auf den überwiegenden Einfluß der Revolution in sozialer Beziehung hin. Fraglos fand Lenin diese Äußerungen bemerkenswert, denn er notiert sie Wort für Wort in ihren wichtigsten Teilen. Sein Exzerpt mag hier als Ganzes abgedruckt werden, da es zu den bedeutenderen Notizen Lenins aus dem zweiten Band des Werkes „Vom Kriege" zählt: „Diese Ansicht war in der Theorienwelt ziemlich allgemein vor den französischen Revolutionskriegen. Wie diese mit einem Male eine ganz andere Welt von kriegerischen Erscheinungen öffneten, die, anfangs etwas roh und naturalistisch, dann später unter Bonaparte in eine großartige Methode zusammengefaßt, Erfolge hervorbrachte, die das Erstaunen von Jung und Alt machten, da ließ man von den alten Mustern los und glaubte nun, das sei Alles die Folge neuer Entdeckungen, großartiger Ideen und s. w., aber auch allerdings des veränderten gesellschaftlichen Zustandes. Man glaubte nun das Alte gar nicht mehr zu brauchen und auch nie wieder zu erleben. Wie aber bei solchen Umwälzungen der Meinungen immer Partheien entstehen, so hat denn auch hier die alte ihre Ritter gefunden, welche die neuen Erscheinungen wie rohe Gewaltstöße betrachten, wie einen allgemeinen Verfall der Kunst, und die den Glauben haben, daß gerade das gleichgewichtige, erfolglose, nichtige Kriegsspiel das Ziel der Ausbildung sein müßte. Dieser letztern Ansicht liegt ein solcher Mangel an Logik und Philosophie zum Grunde, daß man sie nur eine trostlose Verwirrung der Begriffe nennen kann. Aber auch die entgegengesetzte Meinung, als wenn dergleichen nicht weiter vorkommen würde, ist sehr unüberlegt. Von den neuern Erscheinungen im Gebiet der Kriegskunst ist das Allerwenigste neuen Erfindungen oder neuen Ideenrichtungen zuzuschreiben und das Meiste den neuen gesellschaftlichen Zuständen und Verhältnissen" [100]. Lenin, der den Sinn der Darlegungen vollkommen begreift, hebt zunächst die beiden ersten Sätze durch zwei Striche am Rande hervor und schreibt dazu: „*переворот*, французская революция" (Umwälzung, Französische Revolution). Als

lautet: „Die weitere Folge ist dann gewesen, daß man dieses Spiel als den Gipfel der Kunst, als die Wirkung ihrer hohen Ausbildung betrachtet hat und folglich auch als die Quelle, an der die Kriegskunst vorzugsweise studiert werden müßte."

[100] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 418, 420, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 447 f., 16. Aufl. S. 753 f.

Sozialrevolutionär bejaht er vor allem den Schlußsatz, der den Hinweis auf die Bedeutung der gesellschaftlichen Verhältnisse enthält. Er macht abermals zwei dicke Striche am Rande in Höhe dieses Satzes, schreibt sein „NB" daneben und darunter „ВЕРНО!" (richtig!). Hier berühren sich die Ansichten von Clausewitz sehr nahe mit seinen eigenen.

Lenin kommt zum Ende des für ihn so inhaltsreichen 30. Kapitels. Clausewitz macht am Schluß dieses Kapitels deutlich, wie sehr eine philosophische Betrachtungsweise geeignet ist, zu rechten Erkenntnissen zu führen. Er sagt in diesem Zusammenhang, daß er im vorstehenden Kapitel keine Grundsätze, Regeln oder Methoden anzugeben wisse, die Geschichte biete nichts dergleichen. Vielmehr stoße man „fast in jedem einzelnen Moment auf Eigenthümlichkeiten", die sehr oft unverständlich seien und „sogar durch Wunderlichkeit" überraschten. Trotzdem, so meint Clausewitz, sei es nicht unnütz, die Geschichte „auch in dieser Beziehung zu studieren". Und dann folgen jene Sätze über das Wesen der Wahrheit, die Lenin aufnotiert — offenbar, weil sie ihn in philosophischer Hinsicht ansprechen, zumal er selbst das gleiche Thema wenige Jahre zuvor in seinem Werk „Materialismus und Empiriokritizismus" freilich unter anderen Voraussetzungen und in anderem Zusammenhang behandelt hatte[101]: „Wo es auch kein System, keinen Wahrheitsapparat giebt, da giebt es doch eine Wahrheit, und diese wird dann meistens nur durch ein geübtes Urtheil und den Takt einer langen Erfahrung gefunden. Giebt also die Geschichte hier keine Formeln, so giebt sie doch hier wie überall Übung des Urtheils"[102]. Wieder erscheinen Lenins dicke Striche am Rande. Durch die klaren Worte: „ИСТИНА *не* «В СИСТЕМАХ»" (die Wahrheit ist nicht «in den Systemen») drückt er genau dasjenige aus, was Clausewitz mit diesen Sätzen sagen will.

Lenin schließt damit die Durcharbeitung des zweiten Bandes des Werkes „Vom Kriege" ab. Wie für sein Studium des ersten Bandes, so gilt auch hier: Lenin hält sich nicht mit belanglosen, namentlich durch die Zeit überholten militärischen Einzelheiten auf. Dagegen erfaßt er die philosophisch untermauerten Kerngedanken, die jeweils grundsätzliche Seite der dort behandelten Themen und Probleme; sein Studium der Gedanken Clausewitz' ist ebenso ernsthaft und tiefschürfend wie für ihn allemal die Wirklichkeit, die Praxis im Vordergrund steht.

---

[101] Vgl. *W. I. Lenin,* Materialismus und Empiriokritizismus (1947), Kapitel II, S. 120 ff.

[102] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 420, Erstausgabe des Werkes „Vom Krieges", II, S. 452, 16. Aufl. S. 756. Über den Wahrheitsbegriff des dialektischen Materialismus und seine Bedeutung in diesem Zusammenhang vgl. *M. M. Rosental.* Die marxistische dialektische Methode (1953), S. 105 ff. („Es gibt keine abstrakte Wahrheit, die Wahrheit ist immer konkret").

Das geschichtliche Bild Attilas

von Emerich Schaffran

Wie sehr die Geschichte Lehrmeisterin und verständnisvolle Helferin in den Nöten der eigenen Zeit sein kann, zeigt eine von Ressentiments losgelöste Betrachtung des Wirkens und der Person Attilas, begünstigt durch zwei Darstellungen aus jüngster Zeit[1].

Attila galt seinen Zeitgenossen und auch allen Späteren als „Geißel Gottes", und dennoch wurde bereits bald nach seinem Tod besonders von Seite der frühdeutschen Dichtung der Versuch unternommen, den Hunnenkönig uns dadurch menschlich näher zu bringen, daß man ihm edle, ja gütige Eigenschaften, Heldisches, große Staatsklugheit u. a. zuschrieb, jedenfalls mit dem Ziel einer gewollten Heroisierung.

---

[1] *Helene Homeyer*, Attila, der Hunnenkönig, von seinen Zeitgenossen dargestellt, ein Beitrag zur Wertung geschichtlicher Größe; Verl. W. de Gruyter, Berlin 1951, 235 S., 4 Tafeln, 2 Karten (DM 7,50). — *Franz Altheim*, Attila und die Hunnen; Verlag f. Kunst u. Wissenschaft, Baden-Baden 1951, 215 S., 1 Farb-, 16 einfarb. Tafeln, 1 Karte. — *Homeyer* schreibt für den Geschichtsfreund, *Altheim* für den Fachmann eine sehr gründliche und weitausholende Darstellung der Hunnenzeit. *Homeyers* Buch besitzt knappe Anmerkungen, eine nicht immer richtige Übersicht der Quellen mit Kurzbiographien, mehrere Karten, von denen die nach S. 232 mehrere falsche Flußbenennungen u. a. aufweist und ein auszugsweises Register. *Altheim*, sehr gründlich arbeitend, die Quellen für den eigenen Bericht benutzend, der sachlich und vorsichtig wägend ist; umfangreicher Apparat, reiche Literaturangaben. Die Bedeutung dieses Fachbuches liegt besonders im 1. Kapitel „Hiung-nu und Han" (Hunnische Frühgeschichte als Nachbarn der Chinesen) und im weitausblickenden Kapitel 7: „Untergang und Nachfolge", wenn auch die dort gezogenen kühnen Folgerungen erst, besonders von seiten der Spatenforschung, überprüft werden müßten. *Homeyers* oft lange Auszüge aus den Berichten der Zeitgenossen sind geschickt gewählt, die Übersetzung, auch inhaltlich, nicht immer einwandfrei, ausgezeichnet Kapitel X: „Epilog", eine kluge Zusammenfassung. Einige Entgleisungen: Die Chronik des Marcellinus Comes kann unmöglich zeitgenössisch sein, weil er diese zwischen 525 bis 527 schrieb, als er noch Cancellarius des Magister militum Iustinians war. Im Grabmal der Galla Placidia entdeckte H. ein Bildnis der Fürstin; leider weiß nur der Autor davon, da dort kein Porträt zu finden ist. Quaden und Sueben gelten als alemannische (!) Stämme, über die Ostgoten herrscht Unsicherheit. Über arge geographische Irrtümer wird später gesprochen werden, hier nur: Naissos (Nisch) wird einmal als Grenzort, einmal als Gebirgsland angegeben. Über die schweren karthographischen Irrtümer später am geeigneten Ort. Das ausgezeichnete Buch von *Altheim* leidet unter dem Mangel eines Registers, ferner wäre eine alphabetische Bibliographie angenehm gewesen, um das „a. a. O." nicht allzusehr auszudehnen. Dieses Werk wird der Sachbearbeiter der Völkerwanderungszeit immer zu Rate ziehen müssen, während H.'s sympathisches Buch eine anregende Lektüre darstellt. Das Illustrationsmaterial ist in beiden Büchern gut, A. hätte wenigstens auch einen awarischen und einen magyarischen Fund abbilden können. Die Schildzeichenabbildungen aus der Notitia

Es nimmt nicht Wunder, wenn an der Schwelle zur deutschen Romantik *D. Fessler* in seinem Buch „Attila, König der Hunnen“ [2] weitgesponnene Versuche unternimmt, einen gütigen, gerechten, kühnen und strategisch weitblickenden Attila der damaligen Gefühlswelt mundgerecht zu machen, und zu diesem Zweck zitiert er auch einige andere Historiker. *Deguignes* spricht in seiner „Histoire générale des Huns“ (Tom. I, pars II, pag. 309 ff.) vom sanftmütigen, liebreichen, schlichten, gerechten und den Armen wohlgesinnten Attila; *Gatterer* stellt in seiner „Einleitung in die synchronistische Universalhistorie“ (1771) S. 902 die hohe strategische Begabung Attilas heraus und in seinem „Versuch einer allgemeinen Weltgeschichte“ (1792) S. 501 meint er: „Seine Untertanen liebten ihn, er regierte sanft und gerecht, beschützte Jedermann, war großmütig sogar gegen die Oströmer. So außerordentlich häßlich mußte er doch auch nicht ausgesehen haben, als man ihn abzubilden beliebte, denn sonst würde sich schwerlich die kaiserliche Prinzessin Honoria in ihn verliebt haben“. Von wo bezog Gatterer diese seltsame Kunde von der in Attila verliebten Honoria? Auch in *Herders* „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ (Band IV S. 165 ff.) kommt Attila sehr gut weg, denn er wird wieder als billig und gerecht, gütig gegen Unterworfene geschildert, und hoch gewertet wird die strategische Klugheit nach der Schlacht auf den katalaunischen Feldern. Vollkommen entgegengesetzt ist die Ansicht *J. C. Krauses*, wenn er in seiner „Geschichte der wichtigsten Begebenheiten . . .“ (Band II S. 161) Attila einen Weltverwüster und einen Zerstörer der gemeinen und erhabenen Künste und alles des Guten und Schönen, welche das Glück der Menschheit ausmachten, nennt. „Seine Größe ist unverkennbar, sein Wert schwer zu bestimmen“.

Dieses zwiespältige Attila-Bild beherrscht die kommende Zeit bis auf unsere Tage. Es war daher, vom Standpunkt des Geschichtsfreundes aus gesehen, ein Verdienst von *Helene Homeyer*, die Geschichte Attilas an Hand von übersetzten Auszügen aus den Berichten der zeitgenössischen Geschichtsschreiber (besonders des Priskos von Panion und des ihn exzerpierenden Jordanes) und ihrer späteren Ausnützer ohne eigentlichen Kommentar darzustellen und diesen in der Form einer geschickten Zusammenfassung am Ende des in Einzelheiten nicht immer einwandfreien Buches zu geben; die voreuropäische Geschichte der Hunnen wird dabei nur kurz berührt. *Franz Altheim* hingegen greift in streng wissenschaftlicher Methodik weit aus; er behandelt sehr ausführlich die asiatische und eurasiatische Geschichte der Hunnen, bevor er, die gleichen Quellen wie Homeyer benützend, aber in direkter Schilderung und mit einem umfänglichen Apparat die Epoche der Hunnen in Europa bis zum Aufgehen ihrer Reste im protobulgarischen Reich behandelt. In einem weiteren

---

dign. utr. imper. sind sehr willkommen. Wissenschaftlich ist bei *Altheim* jedes der 7 Kapitel gleich bedeutend, am aufschlußreichsten wirkt Kapitel 1 „Hiung-Nu und Han“, in welchem zum ersten Male in dieser Deutlichkeit die Identität der Hiung-Nu mit dem später Hunnen genannten nomadischen Reitervolk sprachlich, kulturell und archäologisch bewiesen wird. Trotz stärkster Belastung mit Wissenschaft und Erkenntnisgut bleibt Altheims Attilabuch immer lebendig und gut lesbar.

[2] Breslau, Verlag W. G. Kern, 1794. Der darin enthaltene Auszug aus F. C. Fischers „Sitten und Gebräuche der Europäer im 5. Jahrh.“ nimmt gegen die kirchliche Darstellung Attilas Stellung.

Forschungswerk gehen dann *Fr. Altheim* und *Ruth Stiehl*[3] ergänzend daran, sprach- und denkmalkundlich die voreurasiatische Geschichte der Hunnen auf das eingehendste zu untersuchen. Durch die beiden zuletzt genannten Schriften werden wir über kein Volk der Völkerwanderungszeit vor ihrem Zusammenstoß mit Ost- und Westrom besser informiert, als über die Hunnen.

Als Ptolemaeus die Hunnen um 160 v. Chr. in seiner Geogr. 6, 13, 3 bereits mit ihrem später allein gebräuchlichen Namen Χοῦνοι bezeichnete[4], saß dieses nomadische Reitervolk schon zwischen Wolga und Don; die dort und östlich davon gefundenen, nach einem viel älteren und östlicheren Fundort „Ordos-Bronzen" genannten Kleingegenstände legen einen dann von den Awaren und sogar noch von den frühen Magyaren weiter geführten Tierstil fest[5]. Dieser Tierstil entsprach der tiefen Verwurzelung der Hunnen in ihrem hoch entwickelten, von jedem eigentlich religiösen Fühlen jedoch freien Mythos, dessen bester Ausdruck dieser Tierstil wurde. Vor dem Aufenthalt im Wolgaraum hatten die Hunnen bereits eine wohl nur oberflächliche Berührung mit der iranischen Kultur gehabt. Darüber wie auch über den Kontakt mit dem Hellenismus orientiert am besten wieder Altheim in seinen beiden Büchern.

Um 365 bedrohen die Hunnen, schon im Konflikt mit Alanen und Ostgoten, bereits die römischen Provinzen Dakien und Mösien, um 376 erfolgte der erste Vorstoß über die Donau. Da bisher niemand Hunnen gesehen oder von ihnen näher gehört hatte, fällt Ostrom in lähmendes Entsetzen: der Anblick eines Hunnen erweckt Grauen und Abscheu. Ammianus Marcellinus gibt davon ein klares Bild[6]. Merkwürdigerweise empfindet fast 100 Jahre später der römisch-gallische Dichter, Hofbeamte und Bischof Sidonius Apollinaris die Männer im „übrigen als schön", obwohl er gerade vorher ein grauenvolles Bild ihres körperlichen Aussehens gegeben hatte[7]. Wenn Zosimus die Hunnen „affenartig" nennt, wird er dem allgemeinen Urteil darüber entsprochen haben[8].

---

[3] *Franz Altheim und Ruth Stiehl,* Das erste Auftreten der Hunnen, das Alter der Jesaja-Rolle, neue Urkunden aus Dura-Europos; Baden-Baden, Verlag f. Kunst u. Wissenschaft, 90 S. u. 15 Tafeln. Da es sich hier in erster Linie um sprachwissenschaftliche Fragen handelt, für welche der Referent nicht kompetent ist, vermag er auf dieses gründlich gearbeitete Fachbuch (leider auch ohne Register) nur ankündigend zu verweisen. Es werden darin epochale Ergebnisse aufgezeigt. Die Bedeutung des nur für Fachgelehrte bestimmten Werkes liegt in der erstmaligen Vorlage von aramäischen, persischen und hebräischen, entzifferten Texten aus Dura-Europos. Unter den daraus abgeleiteten weittragenden geschichtlichen Erkenntnissen wäre besonders die Feststellung hunnischer Namen und Titel im sassanidischen Heer zu nennen. Dies sind die ältesten schriftlichen Zeugnisse für das Auftreten der Hunnen im westlichen Asien, knapp vor ihrem Weitermarsch in das eurasiatische Gebiet.

[4] *Altheim,* Attila, S. 43.

[5] Darüber auch „Katalog der Ausstellung eurasiatischer Kunst" (Wien 1934).

[6] *Homeyer,* S. 13, Zitat aus Buch 31, 2; Amm. Marc. dürfte Augenzeuge gewesen sein.

[7] Sidon. Apoll. (c. 430—c. 498, also Zeitgenosse), Carmen II, 239 ff.; Zitat bei *Homeyer* S. 17.

[8] *Zosimus* schrieb, die Chronik des Eunapius ausziehend, um 470/80, war also Zeitgenosse; Autopsie ist fraglich.

Während des ganzen Vormarsches von Zentralasien durch Südrußland, die Walachei bis in die Theißebene hatten die Hunnen als nomadisierendes Steppenvolk gerne steppenartige Gebiete benützt und waldreiche wie hügelige Gegenden gemieden. Ihre Kämpfe in Europa zwangen sie dann auch eine Beherrschung bergiger Waldlandschaften zu erreichen und dies scheint ihnen in erster Linie durch die ostgotische Hilfe gelungen zu sein. Im Großen gesehen waren die Hunnen so lange erfolgreich, als sie die Linie Fiume-Budapest-Warschau-Bottnischer Meerbusen nicht westwärts überschritten. Östlich davon ist, nur einmal durch die Karpathen unterbrochen, ein besonders im Nordteil nur aus Ebenen bestehendes Land, welches mit den nordasiatischen Steppen zusammenhängt. Den gleichen Steppencharakter besaßen auch Dobrudscha, Walachei und Theißebene und — als westlichster Ausläufer — das Kleine Alföld. In diesen Räumen mußten sich die Hunnen heimisch fühlen.

434 starb der Hunnenkönig Rugila, Onkel Attilas. Dieser folgte ihm zusammen mit seinem Bruder Bleda, beide Söhne des geschichtlich im Dunkel bleibenden Mundzuch. Diese Regierungsform entsprach dem üblichen hunnischen Doppelkönigtum.

In jahrelangen, wechselvollen Kämpfen hatten die Hunnen schon vorher große Teile der ungarischen Tiefebene besetzt, Versuchsvorstöße donauaufwärts in das Gebiet von Noricum ripense sind anzunehmen. Ostgoten, Alanen und andere germanische Völker wurden unterworfen oder dienstbar gemacht. Mit Ostrom stets im Krieg, pflegten die Hunnen vorerst mit Westrom gute Beziehungen, ja sie stellten sogar für dessen Kampf gegen die Visigoten und rheinischen Franken Hilfstruppen, wofür sie durch die Überlassung von Pannonien belohnt wurden[9]. Bedeutungsvoll war hiebei ein zwischen Ostrand der Alpen und Save gelegener Teil von Oberpannonien, weil er für alle späteren Züge gegen Westen und Süden eine vorzügliche Ausgangssituation darstellte[10]. Über die Ursachen der hunnischen Reitererfolge berichtet Altheim[11].

Weder Altheim noch Homeyer werfen die Frage auf, wie es bei diesen und den folgenden Vorstößen der Hunnen, z. B. nach Westen über Vindobona nach Ufernoricum, dort aussah. Der Kern dieser Frage berührt die Lebenskontinuität jener Städte. Die ältere Geschichtsschreibung stand auf dem Standpunkt, es wäre zu einem Erlöschen jeglichen Lebens gekommen. Heute wissen wir — das kann hier nur kurz angedeutet werden — daß z. B. in Vindobona (Wien), Asturis (Klosternenburg), Fafianis (Mautern?)

---

[9] *Altheim* bringt auf Tfl. 14 (Text dazu S. 82 f.) 19 Abbildungen von römischen Schildzeichen aus der Notitia dign. utr. imp. (um 430) und sieht auf einigen derselben hunnische oder von den Hunnen vermittelte Symbole, darunter ein dem chinesischen Jang-Jin sehr verwandtes. Um 430 hatten die Hunnen bereits Westrom militärische Hilfe geleistet. Hier wäre wohl auch das aufschlußreiche Buch von *Ed. Beninger*, „Der westgotisch-alanische Zug nach Mitteleuropa" (Leipzig 1931) zu nennen gewesen.

[10] *Homeyer*, S. 34. Die 433 erfolgte Rückgabe Pannoniens durch Rom an die Hunnen war dazu die Grundlage. Leider präzisiert H. den Begriff Pannonien nicht näher, ob nur Pann. inferior oder auch Pann. superior.

[11] *Altheim*, S. 87, gibt aufschlußreiche, quellenmäßige Bemerkungen zur Taktik und Bewaffnung der Hunnen. Gepanzerte Reiter besaßen sie bereits als Nachbarn Chinas. Immerhin dürfte die Hauptstoßkraft bei den germanischen Kontingenten, bes. bei den Ostgoten gelegen haben.

und Lauriacum (Lorch) die Lebenskontinuität bis zur karolingischen Landnahme bestand; die jüngsten Grabungsergebnisse erbringen den Beweis dafür. Sogar das an besonders gefährdeter Stelle liegende Vindobona überdauerte die Hunnenzeit. Hier erfolgte die Umformung des keltisch-römischen Namens der Stadt und des gleich benannten Flusses gerade erst im 5. und 6. Jahrhundert, dank der steten Anwesenheit eines Restes der kelto-römischen Bevölkerung, wenn auch die Stadt von den römischen Dienststellen 433 geräumt wurde. Einen weiteren Beweis liefert Jordanes, wenn er in seiner „Getica" (M. G. Auct. ant. V., S. 129, cap. 275) bei einer Beschreibung von Pannonien sagt: „... ornata est patria civitatibus plurimis, quarum prima Sirmis, extrema Vindomina." Geschrieben um 550, bezieht sich die Stelle auf die Teilung Pannoniens unter drei ostgotische Königssöhne im Jahre 455. Eine zur Zeit Attilas zerstörte Stadt hätte aber unmöglich bei den fluktuierenden Verhältnissen schon zwei Jahre nach dem Tod des Königs wieder derart aufgebaut sein können, um einen Schmuck der Provinz Pannonien zu bilden [12].

Dank den sachlichen und auf Autopsie beruhenden Schilderungen von Prokopius und den späteren Ergänzungen durch Jordanes tritt nun die Gestalt Attilas ins Licht. Diese Berichte sind von großer Objektivität und ohne irgendwelche Ressentiments. Alle späteren Historiker mußten sich auf Priskos und Jordanes stützen; ein vorsichtig zu verwendender Kern liegt dann noch in den sonst tendenziösen christlichen Legenden des 5. und 6. Jahrhunderts, wogegen in der langobardischen und frühdeutschen Sage und in der althochdeutschen Dichtung das Unhistorische und Phantastische alles Positive überdeckt.

Der Geburtsort Attilas ist unbekannt, vielleicht kam das Kind im fahrenden Wagen zur Welt. Nach 406 dürfte er als Geisel am römischen Hof gewesen sein. Für die römische Kultur, die er damals, obwohl noch ein Knabe, kennen lernte, hat er später nur Verachtung übrig gehabt. Die Kenntnis und geschickte Verwendung von Belagerungsmaschinen jedoch hat er mit Erfolg von den Römern übernommen. Ihre Strategie berührte ihn hingegen nicht.

Bei Antritt der Regierung muß Attila ungefähr 40 Jahre alt gewesen sein. Nach den Augenzeugenberichten war er ein typischer Hunne, also nach europäischen Begriffen sehr häßlich; er wird als ernst, lauernd, schweigsam und voll eines schwer überwindbaren angeborenen Mißtrauens geschildert. Tiefere menschliche Empfindungen waren ihm meist fremd. Als echter Hunne besaß er keine Religion, nicht einmal einen primitiven Ahnenkult; er anerkannte auch keine andere Religion, bedrängte sie aber auch nicht, wenn er auch gegen die Christen im Zuge der Kämpfe schonungslos vorging [13], aber auch eine dann meist politisch diktierte Nichtbeachtung zeigte. Wir können uns in diesem Punkt Homeyers Ansicht anschließen: „Eine wahrhaft große Persönlichkeit kann nicht ohne die Gewißheit einer über sie selbst hinausreichenden Macht leben. Wer keinen Gott über sich anerkennen will, und glaubt, ohne ihn auskommen

---

[12] Vgl. dazu auch *K. Oettinger*, Das Werden Wiens (Wien 1951) und *E. Schaffran*, Lebenskontinuität im österr. Donauraum, in: Wissenschaft und Weltbild, 1949, Heft 1.

[13] *Homeyer*, S. 28 f., nach den Briefen des hl. Hieronymus von 395/96, bes. Epist. LXXVII, 8.

zu können, muß den Mangel an Glauben durch ein mächtiges Selbstbewußtsein zu ersetzen versuchen."

Altheim hingegen[14] schließt aus der orakelhaften Entdeckung des göttlichen Schwertes durch eine Kuh (praktische Auswirkung der Tiersymbolik!) auf das Bewußtsein Attilas, von höheren Mächten getrieben zu sein. Ob dies schon mehr als Mythos, schon Religion ist, bleibt dahingestellt, denn das Gefühl, höheren Mächten ausgeliefert zu sein, kennt auch der primitivste Mensch und darin trennt er sich vom Tier. Gerade bei stets naturverbunden lebenden Nomaden muß sich zwangsläufig eine Natursymbolik ergeben, die vom Begriff „höhere Macht" untrennbar ist. Religion äußerte sich stets, auch bei den einfachsten Völkern, in den Todesriten. Diese sind bei Attilas Hingang mit aller Deutlichkeit beschrieben, doch wird nie auch nur e i n religiös zu nennender Zug erwähnt.

In klarer Erkenntnis, daß sein unbezähmbarer Eroberungsdrang in einem Doppelkönigtum sich nie richtig würde auswirken können, ließ Attila seinen Bruder Bleda bald durch Mord beseitigen. Ungefähr seit 445 regierte Attila allein. Die Hunnen haben diesen Bruch der Tradition widerspruchslos hingenommen, ihn sogar gebilligt. Denn bald darauf stand Attila auf dem Höhepunkt seiner Macht, ohne über ein stehendes Heer zu verfügen. Auch eine feste Struktur des hunnischen Reiches fehlte. Ein nur mit seinen Pferden verwachsenes Nomadenvolk kennt eine feste Staatsform ebensowenig wie fixierte, bewachte und beschworene Grenzen. Attilas einziger strategisch-staatlicher Gedanke war die Schaffung eines tief gestaffelten Ödlandes südlich von Donau und Drau als ein Fronthindernis großen Stiles. Sogar die in der Beachtung von Verträgen weitherzigen Oströmer betonten die Skrupellosigkeit, die geringe Vertragsfähigkeit und die aus zügelloser Länder- und Geldgier entstandene Untreue Attilas.

Besonders beweglich war die Süd- und Westgrenze. So wurde die vertragsmäßig eine Zeit hindurch an der Save liegende Südgrenze ebenso willkürlich überschritten, wie jene offiziell auf dem Kamm des Kahlengebirges (Mons Cetius) liegende Westgrenze[15]. Der Kern des hunnischen Reiches lag in der Theißebene; dort befand sich auch der Regierungssitz Attilas (oder die Regierungssitze); ihr genauer Platz konnte bisher nicht festgestellt werden.

Priskos gibt[16] eine staunenswert genaue Beschreibung des königlichen Palastes und der bei den Festmahlen herrschenden Sitten, als er 449 mit einer oströmischen Gesandtschaft an den hunnischen Hof reiste. Das von Attila an den Tag gelegte Hinhalten der Gesandtschaft in unwegsamen Gebieten, die heuchlerische Interesselosigkeit an den Beratungspunkten und das stete Ausweichen in abseits gelegene Fragen kennzeichnet die traditionelle asiatische „Verschlagenheit" und wirkt geradezu modern.

Der Palast des Attila lag nach Priskos inmitten eines riesigen Dorfes und war ein alle anderen „Häuser" überragender, eingefriedeter „Bau aus Balken und geglätteten Hölzern". Hier und beim benachbarten Hof

[14] *Altheim*, S. 130 mit Anm. 13.

[15] *Homeyer*, S. 67, nennt Pannonien das Land zwischen Enns (!) und Donau, weiß also nicht, daß die Westgrenze von Ober-Pann. (Pann. sup.) auf dem Kamm des Mons Cetius (Wienerwald) lag.

[16] Sehr langes Zitat bei *Homeyer*, S. 88 ff., und *Altheim* ab S. 116.

des Onegesias, Attilas Berater, werden hölzerne Umfriedungen erwähnt, welche nicht (oder nicht nur) zum Schutze, als vielmehr zur Zier dienten. Es wäre zu untersuchen, ob die geschnitzten Tore in den oft gleichfalls reich gehaltenen Zäunen der rumänischen, siebenbürgischen und zum Teil auch huzulischen Bauernhöfe nicht eine späte Erinnerung an diese hunnische Sitte sind. Innerhalb der Umzäunung werden noch viele andere Häuser der gleichen Bauart erwähnt, die schöne Holzkonstruktion wird betont. Wenn Priskos darauf verweist, daß für alle diese repräsentativen Bauten Steine und Bäume von weit her gebracht werden mußten, zeigt dies neuerlich den steppenartigen Charakter der Theißebene und beweist, daß wenigstens für bevorzugte Bauten eine eigene Holzbaukunst bestand. Sie als gleichwertig mit der griechischen Architektur anzusehen, geht viel zu weit[17]. Mit mehr Berechtigung verweist Altheim[18] auf Einflüsse des sassanidisch-parthischen Palastbaues und schließt dies besonders aus einer modern-wissenschaftlichen Beschreibung der Bulgarenpaläste von Aboba[19]. Ob nun die übrigen Häuser des Dorfes auch durchwegs Holzbauten oder aus dem in der Theißebene reichlich vorhandenen Lehm in der Form asiatischer Jurthen errichtet waren, ist aus Priskos u. A. nicht zu entnehmen. Vom hunnischen Kunstgewerbe erwähnt Priskos nichts Deutliches. Altheim[20] will in der (alt)ungarischen Kunst die Freude „am schön Gewölbten, den Sinn für das Runde und Volle, als zum gut Teil römisches Erbe" ansehen (das müßte dann aus dem gleichen Grund noch viel mehr auch für Hunnen und Awaren zutreffen); aber die Magyaren der Landnahme besaßen nur ein hochentwickeltes Kunstgewerbe (von Malerei, Plastik und gar von Architektur ist keine Spur vorhanden), welches so unantik wie möglich war, wenn auch geringfügige spätantike (hellenistisch-skythische) Anregungen vorhanden sind.

Priskos berichtet auch über den Saal, wo das Festmahl stattfand. Unrömisch war die Verwendung von Sesseln; das Sofa war Attila vorbehalten und seinem ältesten Sohn. Bemerkenswert sind der schlicht gekleidete König und die von ihm verwendeten, sehr einfachen Speisegeräte, während jene der Gäste aus Gold und Silber bestanden. Überhaupt nimmt die Schilderung des Priskos bei aller ihm eigenen kühlen Objektivität sympathische Züge an. Durch die mehrmalige Erwähnung skythischer (d. h. hunnischer) Sänger, die panegyrische Lieder auf den König vortrugen, wird auch hunnische Dichtung und Gesang bezeugt[21].

Die Späße eines Narren und eines Verkrüppelten ließen Attila un-

---

[17] *J. Strzygowski*, „Altslawische Kunst", interpretiert auf S. 138 ff. die baulichen Angaben Priskos' ebenso geistreich wie einseitig-tendenziös. Sicher waren die Attilapaläste bedeutende Werke der Holzbaukunst, sonst hätte der anspruchsvolle Priskos dafür nicht solche lobenden Worte gefunden.

[18] *Altheim*, S. 52; diese stilkundlich wichtigen Beobachtungen sind immerhin mit Reserve aufzunehmen.

[19] *B. Filow*, Geschichte der altbulgarischen Kunst (1932) S. 7 f.

[20] *Altheim*, S. 127, geht hier als Nichtkunsthistoriker sichtlich zu weit. Nicht einmal moderne ungarische Autoren kennen eine altungarische Malerei und Plastik (vgl. dazu *N. Fettich*, Die altungarische Kunst, Berlin 1942).

[21] *Altheim*, S. 119 f. Von den Liedertexten hat sich nichts erhalten, der Totengesang auf Attila wurde in einer lateinischen Übersetzung aus dem (verlorenen) Griechischen bekannt. Diese lat. Version bei *Altheim* (S. 148) mit deutscher Übersetzung, die auch *Homeyer* gibt.

berührt, er verzog keine Miene, von seinen Söhnen beachtete er nur den Jüngsten namens Ernac (bei Priskos Ernas), weil in diesem nach einer alten Prophetie das Geschlecht des Königs wieder aufleben sollte.

Nach Priskos erscheint Attila als harter, ja tyrannischer, aufbrausender, hie und da auch freundlicher Mann, sogar imstande, dem Bigila, der ein Attentat auf ihn plante, das Leben zu schenken. Attila war voll asiatischer Überheblichkeit, als er den oströmischen Kaiser wissen ließ, er wäre ihm, Attila, dem Höherstehenden, dem vom Schicksal zum Oberherrn gemachten, tributpflichtig und botmäßig. Die Gier nach Land, Gold und Geschenken ging bei Attila weit über das damals übliche, gewiß nicht kleine Maß hinaus; sie wurde von den römischen Unterhändlern geschickt benützt.

Im Verlauf der unausgesetzten Unterhandlungen reisten die kaiserlichen Sendboten Anatolius und Nomus an den hunnischen Hof. Nach Überqueren des Ister (Donau) erreichten sie am Drenko skythisches (hunnisches) Land. Homeyer, im Geographischen oft recht „freizügig", irrt[22], wenn sie die Gleichsetzung des Drenkoflusses mit der Drau für möglich hält. Denn die von Süden kommenden Gesandten mußten, um zur Donauüberquerung in Richtung Theißebene zu kommen, nur die Save passieren; die Draumündung lag viel zu weit westlich. Da nach den verläßlichen Angaben des Priskos der Drenkofluß nördlich des Ister floß und erst dort hunnisches Gebiet begann, reichte also damals dieses nicht einmal bis zum Nordufer der Donau. Darum konnte Attila auch das „an den Ister grenzende Gebiet" (das Nordufer der Donau) den Römern überlassen, weil er es gar nicht besaß. Allem Anschein nach wollte Attila eine Konzentration seiner zwar nicht organisch gewachsenen, aber dennoch sehr ansehnlichen Macht erreichen, um für seine damals bereits geplante Offensive gegen Westen und darauf gegen Süden eine günstige Ausgangssituation zu gewinnen. Es ist dennoch fraglich, ob Attila zu solchen geistvollen Kombinationen fähig war, oder ob er nicht, dem Rudel wilder Tiere ähnlich, rein instinktmäßig vorging und seine Kräfte in der Weite der Theißebene massierte, um dann von dort aus mit roher Kraft loszubrechen. Dabei hatte er auf seiner Seite den Fanatismus und die Masse seiner wilden, Unmenschen gleichenden Reitervölker, sowie den Schrecken und das Grauen, das diese überall mit vollem Recht hervorriefen. Er hatte für sich ferner die innere Schwäche Westroms und den chronischen Geldmangel Ostroms, die unausgesetzte Bedrängung Westroms durch die Germanen und die sehr schwache militärische Besetzung der römischen Nordgrenze, von Raetia II über Noricum ripense bis nach Pannonia, soweit dieses noch römisch war. Eine große ethische Idee hatte Attila nicht für sich. Denn ein Volk, das wie die Hunnen nicht einmal den primitivsten Ahnenkult kannte (von einer wirklichen Religion kann wohl nicht die Rede sein), das aus dem Verhalten gewisser Tiere seine nur scheinbar übersinnlichen Vorstellungen bezog, ein solches Volk konnte zufolge roher Gewalt nur so lange Erfolge haben, als sich die hohen ethischen Ideen seiner ost- und weströmischen Gegner noch nicht zur vollen Schlagkraft ausgebildet hatten.

Attila wollte nicht aufbauen, sondern erobern und zerstören. Seine Reitergeschwader brachen los, überfluteten unvorstellbar große Räume

[22] *Homeyer*. S. 129, eines der vielen geographischen Errata in diesem Buch.

und gingen ebenso rasch wieder zurück, ohne das Eroberte wirklich halten zu wollen und zu können. Nur dort, wo Attila dank der Mitwirkung lateinischer und griechischer Helfer Kenntnis von einer sachgemäß durchgeführten und von modernen Kriegsmaschinen unterstützten Belagerung hatte, erreichte er, unterstützt von den germanischen (ostgotischen) Kontingenten, wirkliche Erfolge, wie 441 bei der Einnahme von Naissus (Nisch) und 452 bei der Belagerung von Aquileja. Doch auch diese Eroberungen konnte er mangels einer militärischen und zivilen Organisation nicht auf die Dauer halten.

Die Hunnen waren asiatische Horden mit einer qualitätsvollen kunstgewerblichen Kultur, die sich um die Person des Königs konzentrierte. Trotz gelegentlicher Übernahmen aus dem römischen Kulturbereich dominierte das Hunnische, wenn dieses auch auf dem langen Weg bis in die südrussischen Steppen manche neue und fremde Einzelheit aufgenommen hatte. Für eine fallweise und politisch diktierte Verwertung oströmischer Kultur spricht das Vorhandensein von lateinischen und oströmischen Beratern und Dolmetschern am hunnischen Hof.

Ein positiver Kulturfaktor war Attila nicht. Dennoch hat er ungewollt die spätere geschichtliche und kulturelle Entwicklung nachhaltig beeinflußt. Er trennte die germanischen Stämme in ihm feindliche und ihm ergebene oder irgendwie verbundene. Die ersteren, hauptsächlich Westgermanen, blieben oder wurden katholisch, schlossen sich der spätrömischen Kultur an und schufen damit die Grundlage für die germanisch-römische Welt des Mittelalters. Die anderen Germanen verbleiben fanatische Arianer, führen, wie die Ostgoten, den Kontakt mit Rom zwar durch und gehen dennoch, gleich den viel radikaleren Wandalen unter[23].

Der Tod des oströmischen Kaisers Theodosius II. am 28. Juli 451 bedeutete die große Peripetie im Leben und im Wirken Attilas. Bis dahin beschränkten sich seine kriegerischen Verwicklungen auf meist überfallsartig begonnene Kriege mit Byzanz und auf gelegentliche Vorstöße donauaufwärts in das Westgebiet von Pannonia sup. und das anschließende Ufernoricum. Einzelheiten darüber fehlen. 425 hatte Westrom die Herausgabe von Pannonien erzwungen, 439 erhalten die Hunnen diese Provinzen als Dank für die Stellung von Hilfstruppen im Kampf Roms gegen die Visigoten und Burgunden zurück. Damals lernten die Hunnen Westeuropa kennen, und nun entstand auch dort höchstes Grauen vor ihnen[24].

In die Zeit von Herbst 449 bis Frühjahr 451 fällt die merkwürdige Episode Honoria-Attila. Sie wirft ein klärendes Licht auf die Mittel, die Attila in seiner Außenpolitik anzuwenden pflegte[25].

Honoria, Schwester und formale Mitregentin des weströmischen Kaisers Valentinian III., hatte ein Verhältnis mit ihrem Haushofmeister Eugenius. Der Skandal wurde aufgedeckt, Eugenius hingerichtet und Honoria einem

[23] *Altheim*, S. 142, mit dem bedeutungsvollen Schlußsatz: „Die Schicksalsfrage, die damals den Germanen entgegentrat, hat in der Folge nichts von ihrer Dringlichkeit verloren."

[24] *Homeyer*, S. 47; Provinz Noricum reichte nach H. (S. 76) vom Inn bis zur Raab (!), Pannonien ist das Land zwischen Enns (H. schreibt Ens) und Donau (!).

[25] *Homeyer*, S. 133, *Altheim*. S. 131 f., und die dort angegebenen Quellen.

Adeligen Herkules Bassus angetraut. Erbittert darüber sandte Honoria ihren Eunuchen Hyazinthus, legitimiert durch ihren Siegelring, zu Attila, bat ihn um Hilfe und versprach ihm dafür ihre Hand und die Rückerstattung aller mit ihrer Befreiung verbundenen Kosten[26]. Der zurückgekehrte Eunuche bekannte alles, verlor den Kopf, Honoria wurde nach langwierigen Beratungen ihrer Mutter übergeben und verschwindet dann aus der Geschichte. Attila aber zog weitgehende Folgerungen. Der Vielweiberei gewohnt, anerkannte er nicht die ihm offiziell mitgeteilte Vermählung der Honoria, sah sie weiter als seine Braut an und erklärte, er wolle so lange für sie eintreten, bis sie einen positiven Anteil an den weströmischen Regierungsgeschäften erhalte. Da nun dies nach den weströmischen Gesetzen unmöglich war, kam es zum Bruch, sowohl mit Valentinian III. wie auch mit dessen, eine eigenartige Rolle spielenden Patricius Aetius, der gleichfalls einer Mitregierung der Honoria schon im eigenen Interesse nicht zustimmen konnte.

Attila hielt bis an sein Lebensende an seiner Pseudobraut Honoria fest, lange Zeit hoffend, er könne über sie Einfluß auf die Regierung Westroms erhalten. Der sturen Weiterverfolgung eines von Anfang an unmöglichen, der Laune einer exzentrischen Frau entsprungenen Planes verdankte Attila die Feindschaft Westroms (Kaiser und Patricius), und am Horizont begann sich auch die Feindschaft der mächtigen Visigoten abzuzeichnen. Markianos, der neue Kaiser Ostroms, nutzte dieses Engagement Attilas im Westen, kündigte die Verträge, stellte die Tribute ein: ein neuer Feind entstand in Flanke und Rücken der gegen Westen sehenden Hunnen. Attila, fasziniert von dem utopischen Gedanken, über Honoria Einfluß auf Westrom zu gewinnen, entschloß sich nicht, den augenblicklich militärisch schwächeren Gegner Ostrom anzugreifen, er entschied sich für einen Zug gegen Westen und für einen Angriff auf die reichen Ländern der Burgunden, Franken und Visigoten in Gallien. Darin ist weder staatsmännische Klugheit noch eine strategische Begabung zu sehen, sondern unbelehrbarer Fanatismus und die hemmungslose Gier nach Ländern und Schätzen. Wie Altheim richtig meint, waren es irrationale, dämonische Kräfte, die Attila gegen Westen trieben.

Dieser Weststoß ging, ohne daß sich die Marschrichtung näher angeben läßt, durch das nördliche Alpenvorland. Vermutlich nördlich von Bingen überschritten die Hunnen den Rhein, stießen in Richtung Trier vor und fielen in zwei Kolonnen von Nordosten her in Gallien ein[27]. Angesichts der Gefahr des ersten gewollten Vernichtungskrieges in Europa und in Kenntnis des unsagbar grausamen Vorgehens der Hunnen vereinigten sich rasch die westeuropäischen Germanen — ripuarische Franken, Burgunden, Bagauden, Sachsen, Alanen u. a. — mit dem unter dem Oberbefehl des Patricius Aetius stehenden, sich im Raume südlich von Chalons-sur-Marne sammelnden römischen Reichsheer, zu welchem buchstäblich in letzter Stunde das visigotische Heer unter Führung seines Königs Theoderich stieß. Am 9. April 450 fiel nach

[26] Vgl. dazu die eingangs erwähnte Schilderung der in Attila „verliebten" Honoria (die ihn wohl nie sah) bei *Gatterer*, Versuch einer allgem. Weltgeschichte (1792), S. 501 ff.

[27] Der von *Homeyer* (S. 143) zitierte Sidonius Apollinaris (Panegyr. c. VII, 316 ff.) läßt die Hunnen aus dem Norden kommen, was für den in Mittelgallien wohnenden Autor ungefähr stimmt.

nur zweitägiger Belagerung Metz, bei der Vernichtung dieser Stadt spielten sich grauenvolle Einzelheiten ab. Tongern, Speier, Reims gingen in Flammen auf; in Paris, der nächstbedrohten Stadt, brach eine Panik aus.

Ungeachtet, daß das feindliche Heer in seiner linken Flanke sich sammelte und bald darauf auch in seinem Rücken, stieß Attila gegen Orléans vor und begann mit mächtigem Belagerungsgerät die Bestürmung dieser Stadt. Ob nun Orléans durch den Heldenmut seiner Bürger befreit wurde, oder ob daran das römisch-westgotische Heer (oder ein Teil davon) beteiligt war, geht aus den Quellen nicht deutlich genug hervor[28]. Wahrscheinlich mußte Attila nach einem letzten vergeblichen Versuch, sich der ganzen Stadt zu bemächtigen, die Belagerung deshalb aufgeben, weil ihm die Bedrohung durch das Reichsheer endlich zum Bewußtsein kam. Wie unsicher der Hunne sich fühlen mußte, zeigt auch die ungewöhnliche Befragung des Tierorakels. Obwohl es wenigstens teilweise gegen ihn sprach, nahm Attila den Kampf gezwungenerweise an, denn der bereits begonnene Rückmarsch nach Osten m u ß t e an dem Gegner vorbeiführen. Der König hatte sich durch seinen Starrsinn selbst in eine böse Lage hineinmanövriert. Die Rückzugsschlacht auf den Katalaunischen (Mauriakischen) Feldern fand nach Homeyer fünf Meilen (östlich) von Troyes, zwischen Aube und Seine, nach Altheim glaubhafter zwischen Troyes und Chalons-sur-Marne auf dem linken Marneufer statt. Dies entspricht auch dem für eine große Schlacht bei Aufbietung mächtiger Reitermassen günstigen Gelände zwischen Fére-Champenoise und Arcis sur Aube. Doch wollen wir den vielen Theorien zur Festlegung des Schlachtfeldes keine neue hinzufügen.

Nur dem sehr eigenartigen Verhalten des Aetius, der den Visigoten nach dem Heldentod ihres Königs die Heimkehr anriet, verdankt es Attila, daß er der Vernichtung entging und auf dem Rückzug nicht verfolgt wurde. Geschlagen, das Heer durch schwere Verluste geschwächt, erreichte der Hunnenkönig, bis Thüringen von fränkischen Beobachtungstruppen gefolgt, wahrscheinlich auf dem Weg seines Vormarsches die Theißebene. Was sich hiebei in Rätien, Ufernoricum und Westpannonien abgespielt hat, liegt in einem unerhellbaren Dunkel. Homeyer irrt[29], wenn sie Attila den Rückweg über Troyes nehmen läßt und sich hierbei auf die Vita Lupi (383-479) beruft. Gerade weil in dieser die Entscheidungsschlacht bei Chalons-sur-Marne mit keinem Wort erwähnt wird, vermuten wir die Bestürmung der offenen Stadt Troyes (Tricassiana) beim Vormarsch auf Orléans. Der erst knapp vor 500 arbeitende Verfasser jener Vita brachte deshalb die Belagerung und Befreiung von Troyes mit dem hunnischen Rückzug in Verbindung, um dadurch dem Bischof Lupus in legendärer Weise einen größeren Ruhm zuzusichern. Denn daß Attila den Bischof ungeschoren ließ, ihn sogar bis zum Rhein

[28] *Homeyer*, S. 151, stützt sich auf Gregor v. Tours, der deutlich vom römisch-westgotischen Entsatzheer spricht, geschrieben ein Jahrhundert später nach unbekannten, verlorenen Quellen. *Altheim*, S. 135 deutet die unter sich uneinheitlichen Quellen dahin, daß *nur* der Mut der Bürgerschaft Orléans befreit hätte.

[29] *Homeyer*, S. 164; *Altheim*, S. 137, übergeht diese Frage; seine Schilderung der Ereignisse nach der Riesenschlacht bis zum Eintreffen der Hunnen in der Theißebene ist auffallend knapp.

als Führer mitnahm und ihn dann mit der Bitte heimschickte, für ihn zu beten (!), das ist bester Legendenstil und entspricht nicht dem sonstigen Verhalten Attilas gegen hohe Geistliche[30].

Prosper Tiro, der Attilas Krieg in Oberitalien selbst erlebte, läßt in seiner bis 455 reichenden Chronik den italienischen Krieg von 452 von Pannonien aus beginnen. Jordanes hingegen, der beinahe ein Jahrhundert später schreibt und fast nur exzerpiert, vermischt bereits, wie bald darauf auch Sage und Dichtung, Reales mit Phantasie und läßt Attila nach der Schlacht auf den Katalaunischen Feldern sofort in Oberitalien einfallen; darin übertrifft er den etwas älteren griechischen Philosophen Damaskios, der im Gegensatz zu Jordanes wenigstens die Ausrede hätte, Oberitalien nicht zu kennen. Oder ist die Stilisierung des 1. Absatzes, der des Jordanes sonst sehr wertvollen Bericht über den Krieg in Oberitalien einleitet, derart unklar, daß man daraus die Ereignisse sowohl in das Jahr 451, wie auch nach 452 verlegen kann?

Der Einfall Attilas in Oberitalien war der zweite europäische Vernichtungskrieg; über seinen Verlauf sind wir einigermaßen orientiert. Von den zerstörten Städten verschwand Altinum noch nicht ganz (dies geschah erst durch die Langobarden 577)[31]; Julia Concordia (= Concordia sagittaria) und Aquileja sanken zur Bedeutungslosigkeit herab, andere Städte, auch solche südlich des Po, wurden schwer mitgenommen.

Ist nun vom Krieg in Gallien die Schlacht auf den Katalaunischen Feldern Gegenstand legendärer und mythischer Verarbeitung und Verunklärung geworden, so vom Italienfeldzug die berühmte Begegnung mit Papst Leo d. Gr. Sie ist der dramatische Höhepunkt der Ereignisse von 452.

Während Attila nach der Eroberung (aber nicht Zerstörung) von Mailand noch überlegte, ob er seine Taten mit einem Zug nach Rom krönen sollte, traf wohl mit Zustimmung des Patricius Aetius — Valentinian III. saß untätig in Ravenna — von Rom eine offizielle Gesandtschaft unter Führung des Papstes ein. Das Zusammentreffen erfolgte auf den ambulejischen Feldern am mittleren Mincio. Nach der Schlacht von Solferino 1859 lud Napoleon III. Kaiser Franz Josef I. zu einer Besprechung bei Valeggio ein, „dort, wo schon vor 1400 Jahren sich zwei Große zu entscheidender Aussprache getroffen hatten". Tatsächlich befindet sich sowohl bei Valeggio, wie auch 5 km südlich davon bei Montaldo je eine seit der Langobardenzeit bekannte Furt; das Volk verlegt noch heute dorthin das Zusammentreffen des Papstes mit Attila. Die topographische Bezeichnung hat sich jedoch m. W. nicht über das 6. Jahrhundert hinaus erhalten. Ihr neuerliches Auftauchen in Schriften um 1500 ist humanistische Konstruktion.

Das Ergebnis der Begegnung war von folgenschwerster Bedeutung. Der keineswegs besiegte Attila versprach ohne wirkliche Gegenforderungen Frieden und Rückzug in die Theiß-Ebene; er werde jedoch

---

[30] *Homeyer*, S. 164, Zitat aus der Vita S. Lupi S. 165: Über Thüringen und Ungarn hat Attila sein Heer ... nach Pannonien zurückgeführt. Nach H. lagen also die beiden Pannoniae nicht in Ungarn; wo sonst?

[31] *Homeyer*, S. 170; hier wird Altinum als „Flottenstation bei Ravenna" bezeichnet. In Wirklichkeit lag es nördlich von Venedig nahe dem Lagunengürtel auf dem Platz des heutigen Altino und unterhielt mit Ravenna einen regen Schiffsverkehr.

wiederkommen, falls man ihm Honoria und ihre Schätze nicht ausliefere. Welcher Starrsinn zu unpassendster Zeit, falls dieses Verlangen vernünftigerweise nicht schon v o r Beginn des Krieges gestellt wurde!

Erst mit der Begegnung Leo d. Gr.—Attila wird die Kirche zur Weltmacht; der Vertreter der reinsten geistigen Macht siegt über den krassesten Materialismus und überwindet die brutale Zerstörungslust. Es ist Zeit, dem Zusammentreffen des großen Papstes mit dem Hunnenkönig jene epochale Bedeutung zu geben, die die materialistische Geschichtsschreibung der letzten 50 Jahre ihn genommen hat. Obwohl bereits seit einiger Zeit politische Missionen an höhere Geistliche übertragen wurden (hier liegt der Anfang für die enorme Bedeutung des politisch verwendeten hohen Klerus durch das ganze Mittelalter), ist es 452 doch das erste Mal, daß der höchste Würdenträger der Kirche sich an die Spitze einer Gesandtschaft stellte, deren Erfolg anfänglich recht unsicher erscheinen mußte. War es die Erscheinung des sicher mit allem Pomp auftretenden Papstes, war es die Wucht und die Überzeugungskraft seiner Worte, die Attila zu seinem unerwarteten Abzug bewogen, oder hatten daran auch Schwierigkeiten in der Struktur des hunnischen Heeres und das Auftreten von Seuchen ihren Anteil? Wir wissen darüber nichts Genaues, denn gerade über dieses Zusammentreffen am Mincio schweigen die zeitgenössischen Quellen weitgehend, und Jordanes selbst berichtet bereits nach verlorengegangenen Kapiteln des Priskos [32].

Reinhold Niebuhr [33] hat sich nachdrücklich für eine christliche Geschichtsschau der antiken und modernen Auffassung gegenüber eingesetzt und gefordert, das Christentum habe die Aufgabe, die Erkenntnisse seiner Religion der allgemeinen Geschichte zu interpolieren, damit auf diese Weise aus neuer christlicher Sicht die geschichtliche Situation beleuchtet und vielleicht geklärt werden könne. Dieses Desiderium ist für die Konferenz am Mincio umso wichtiger, da sowohl Priskos wie Jordanes als noch antike Geschichtsschreiber anzusehen sind, die noch nicht in die Verpflichtung hineingewachsen waren, das Geschichtsbild im universalen Sinne des christlichen Historikers zu erkennen. Dieser hat das Neue, das Evolutionistische zu erfassen, der antike Geschichtsschreiber erreichte höchstens die Herausarbeitung eines Sinnbildes im Verlaufe der geschichtlichen Begebenheiten, des Kreislaufes in ihnen.

Betrachtet man nunmehr von diesem Standpunkt aus die Begegnung Leos d. Gr. mit Attila, so wird sie — wenn auch, wie erwähnt, noch andere Umstände zum Entschluß des Hunnen beigetragen haben dürften — nicht nur zum zeitgenössischen Ereignis von allergrößter Bedeutung, sondern auch zum Ausgangspunkt jener neuen Geschichte, die durch die aktive Tätigkeit des Papstes als weltlicher Herrscher bestimmt wird. Das zum Sturz des Langobardenreiches führende Verhalten der Päpste nach 750 war nur die logische Fortsetzung dieser 452 begonnenen aktiven Politik des Laterans. Da weltliche Personen im allgemeinen auf die Entschlüsse des halsstarrigen Attila wenig oder keinen Einfluß hatten, der

[32] Vgl. *H. de Boor*, Das Attilabild in Geschichte ... in 9. Neujahrsblatt der literar. Gesell., Bern, S. 21 f.

[33] *Reinhold Niebuhr*, Glaube und Geschichte (Faith and history), deutsch von Doris Schmidt (München, Paul Müller, 1951); dazu *H. Köhler*, Histor. Zs. 174, 1952, S. 525 ff.

Papst jedoch bei ihm einen noch nie dagewesenen Erfolg erzielte, muß dies neben militärisch-politischen Erwägungen auf die rein geistige Macht des Papstes, auf seine für Attila völlig neue Initiative und Überzeugungskraft zurückgeführt werden.

Seit dem Krieg in Oberitalien geraten die Nachrichten über Attila und die Hunnen in beträchtliche Verwirrung. Jordanes hat daran einen Hauptanteil, wenn er entweder Priskos in schlechten Auszügen verwendet oder andere, nicht authentische Berichte für die Erwähnung von völlig ungesicherten Feldzügen Attilas nach seiner Rückkehr aus Oberitalien übernimmt. Möglicherweise wurde Augsburg erst jetzt beim Rückmarsch aus Italien drangsaliert, falls dies nicht bereits bei der Offensive gegen Gallien der Fall war. Geschah die Plünderung Augsburgs aber erst 452, so irrt Altheim[34], wenn er die Hunnen den Rückweg durch Noricum nehmen läßt; er erfolgte vielmehr durch die östlichste Raetia prima in der damals üblichen Weise entweder von Bozen über den Reschen und den Fernpaß nach Augsburg, oder über den Brenner und die Scharnitz. Da Attila bereits im Frühherbst in der Theiß-Ebene angelangt war, standen ihm die Alpenpässe im sommerlichen, also besten Verkehrszustand zur Verfügung. Der weitere Rückmarsch geschah dann durch das nördliche Alpenvorland und das Donautal bis südlich von Visegrad, wo bei Aquincum der Strom in Richtung auf die Theiß zwischen Szolnok und Szentes überschritten worden sein dürfte.

Auf den Katalaunischen Feldern geschlagen, aus Oberitalien sieglos durch die Kraft eines ihm fremden Ethos zur Heimkehr veranlaßt, das Heer durch hohe Verluste geschwächt, befanden sich Attila und seine Macht bereits auf dem Abstieg. Die drohende Sprache gegen Ostrom, die Planung eines neuen Feldzuges gegen die Visigoten erscheinen uns heute nur mehr als Verschleierungen der außen- wie auch innenpolitisch schlechten Lage. Die westeuropäischen Historiker des 5. und 6. Jahrhunderts haben sie weit besser beurteilt als spätere: denn für jene, sei es Hidatius, Isidor, Fredegar, Gregor von Tours oder Venantius Fortunatus, war Attila in der Uferlosigkeit des Ostens verschwunden; der Tod des Königs wird entweder gar nicht oder nur in Form einer teilnahmslosen Registrierung erwähnt. Für Westeuropa und für manche Teile des mittleren Kontinentes war die Aera Attila beendet.

Homeyer wie Altheim berichten ausführlich nach den Quellen über des Königs plötzlichen Tod[35]. Der spätere Mythos von seiner Ermordung ist nicht aufrecht zu erhalten.

Priskos erzählt ausführlich über das auf älteste zentralasiatische Sitten zurückgehende Verhalten der Hunnen nach Attilas Tod, er gibt Aufschluß über die Beerdigung (nicht Verbrennung) in drei Särgen, von denen der innere aus Gold war. Der Leichnam wurde dem Erdboden, nicht einem Tumulus anvertraut, Waffen, Schmuck und anderes mitgegeben, die Totengräber nach einer keineswegs nur auf die Hunnen be-

[34] *Altheim*, S. 146: „Der Rückmarsch ging über Noricum, wo Augsburg geplündert wurde." Bei dieser Formulierung müßte man Augsburg nach Noricum verlegen.

[35] *Homeyer*, S. 176 ff., mit langem Zitat aus Jordanes, *Altheim*, S. 146 ff., kürzer, jedoch mit ausführlicher sprachlicher Würdigung des in deutscher und lateinischer Sprache mitgeteilten Totengesangs.

schränkten Sitte getötet. Das Leichenmahl bezeichnet Jordanes nach Priskos mit dem hunnischen Wort „Strava“ [36].

Religiöse Zeremonien, auch solche bescheidenster Art, fanden nicht statt; ihr Fehlen ist bei den Hunnen seltsam, lebten sie doch einst in unmittelbarer Nachbarschaft mit dem hoch ausgebildeten Ahnenkult der Chinesen. Das Totenlied, ganz allgemein von Attilas Macht berichtend, liegt nur in einer durch Jordanes erfolgten lateinischen Übersetzung aus dem Griechischen vor, das die gewaltige Dichtung aus dem Hunnischen übernahm. Gedanken und Vorstellungen darin sind oft hunnisch, die dichterische, wohl durch die zweimalige Übersetzung entstandene Form entspricht ungefähr einem nicht exakt formulierten Elogium. Die ethnographische und historische Aussagekraft der Dichtung ist gering, der kulturgeschichtliche Wert hingegen groß [37].

Die Schilderung des weiteren Schicksales der Hunnen gehört nicht mehr in den Rahmen dieser Betrachtung. Altheim hat darüber ausführlich und mustergültig gearbeitet [38]; er verfolgt die Schicksale des Volkes bis zum Aufgehen ihrer Teile im protobulgarischen Reich, welches nach Altheims kühner These der geradlinige Nachfolger von Attilas Haus und Volk wäre. Reste von hunnischer Brauchtums- und Kunstkultur sind in der Hinterlassenschaft des altbulgarischen Reiches, aber auch bei den Magyaren zur Zeit ihres Einfalles in die Theiß-Ebene bis zur Seßhaftigkeit nachzuweisen. Dies gewissenhaft zu begründen ist Sache der Sprachwissenschaft und der Archäologie, eine sehr dankenswerte Aufgabe. Sogar der Goldschatz von Nagy-Szent-Miklos (Wien, kunsthistorisches Museum) ist noch keineswegs restlos ausgedeutet und ausgewertet.

Wenn jener Herrscher groß ist, der Reiche zerstört, Völker ausrottet oder unterwirft und überall Schrecken verbreitet, so war Attila ein solcher. Verlangt man jedoch von einem großen Herrscher auch Ideen, namentlich staatlich und kulturell konstruktive, so war Attila nicht groß. Denn seine Pläne waren das Ergebnis von Beute- und Ländergier, sie sind nackter Imperialismus, der in dieser Form unfähig ist, aufzubauen und Neues zu erwecken. Erst späte Historiker haben grundlos Attila wahrhaft staatsmännische Pläne zugebilligt (s. o.). Homeyers Meinung (S. 225) ist deshalb zuzustimmen: „Machtpolitik, hinter der keine Idee steht, die den Menschen zu einem höheren Leben führen und ihn in ihrem Sinne bessern will, kann ein Land erobern und besetzen, aber nicht auf die Dauer besitzen.“

Eine der Ursachen zur späteren irrigen Einstellung zu Attila war dessen Heroisierung und „Europäisierung“ im ahd. Hildebrand- und im Waltharilied. Stammt das Hildebrandlied in seiner ältesten, um 800 entstandenen fragmentarischen Abschrift noch aus dem ostgotischen und langobardischen Sagenkreis, enthält es somit noch fast zeitgenössisches Gedankengut, so gehört das Waltharilied wohl frühestens dem späten

[36] Mit einem altmagyarischen (?) Wortstamm wird angeblich noch weit später im Ungarischen Gelage „Stravai“ genannt; dazu *Altheim*, S. 209 Anm. 20.

[37] Das Totenlied wird von *Altheim*, S. 148 ff., sehr ausführlich behandelt.

[38] *Altheim*, Kap. 7, von hoher Warte aus gesehen, mit Formulierungen, zu denen ich einmal gesondert Stellung nehmen möchte; in den Hauptfragen stimme ich grundsätzlich zu.

9. Jahrhundert an und verwechselt vielleicht bereits die Magyaren mit den Hunnen. Ein echter Kern wird verdunkelt.

Völlige dichterische Freiheit herrscht dann im Nibelungenlied, denn der wahrscheinlich österreichische Dichter hat um 1200 (oder knapp vorher) heidnische und christliche Stoffe, ja sogar Lieder aus der Edda, freizügig mit einem historischen Kern vermischt. Die auch im Nibelungenlied enthaltenen historischen Einzelheiten wurden dadurch soweit entstellt, daß sie keine aussagende Kraft für den Historiker mehr haben[39]. Für ihn sind nur die zeitgenössischen Quellen über Attila von Belang, so interessant ihm auch die spätere Formung des Attilabildes sein mag. Über die Auswertung des sagenhaften und historischen Materiales bei den ältesten ungarischen Historikern, Anonymus (um 1180) und Simon Kézai (um 1290), müßte gesondert gearbeitet werden.

Die Heroisierung Attilas gerade durch jene Germanenvölker, die am schwersten seine Faust empfanden, ist eine nur schwer erklärbare Erscheinung. Sie kann nur aus der angeborenen nordischen Freude am Heldischen an und für sich ausgedeutet werden. Hildebrand- und Waltharilied fallen außerdem in eine unhistorisch denkende Zeit, die, selbst voll schwersten Erschütterungen, nach Heldengestalten der Vergangenheit suchte. Aber welches heutige europäische Volk würde einen fremdblütigen Herrscher als „Heldenvater und Völkerhirten" feiern, der in Wahrheit es unterdrückte und dezimierte? Heroisierung, ja Vergottung von Führergestalten aus eigenem Blut sind hingegen zu begreifen, so lange sie nicht aus parteipolitischen Gründen diktatorisch entstanden sind. Damals aber, im 8. und 9. Jahrhundert, wurde der tüchtige, vorsorgliche und tapfere Ostgotenkönig Ermanerich von der ahd. Dichtung zum Tyrannen verzeichnet, Attila dagegen, die „Geißel Gottes" (eine richtige Benennung, obwohl sie vom Standpunkt der Kirche aus einseitig geprägt wurde), ist das Väterchen, der gütige Heldenvater, auch der große Beherrscher. Diese Heroisierung endete erst im 19. Jahrhundert mit den Fresken des Cornelius und W. v. Kaulbach und den Nachdichtungen des Nibelungenliedes.

Es mutet seltsam an, wenn F. Fettich und A. M. Tallgren[40] behaupten, auf der Höhe der Macht hätten die Hunnen auch die geistige Führung im nördlichen Europa beansprucht, damit wäre eine Wiedergeburt der dortigen heidnischen Religion und eine Neublüte des heidnischen Geisteslebens entstanden, „vergleichbar mit der Hochbronzekultur zwischen Rhein und Wolga". F. Fettich läßt an mehreren Stellen die Auffassung durchscheinen, die germanischen Stämme hätten bei der Apperzeption der hunnisch-awarisch-magyarischen Kunstformen ihre Urheimat im Osten vergessen. Zwischen den Zeilen könnte man hier wie bei Tallgren eine Meinung lesen, die Urgermanen wären auch nomadisierende zentralasiatische Reitervölker gewesen. Damit wird auch die wichtige Frage nach eventuellen Zusammenhängen des ostgermanischen Tierstils I und II mit der Tierdarstellung bei Hunnen, Awaren und Magyaren aufgewor-

[39] Vgl. dazu *Fr. Altheim,* Literatur und Gesellschaft (1948); *A. Heusler,* Die Nibelungensage und das Nibelungenlied (1923); *M. Lintzel,* Der historische Kern der Siegfriedsage (Histor. Studien 245, 1934), und die weitere, bei *Fr. Altheim* a. a. O. reichhaltig angegebene Literatur.

[40] F. *Fettich,* Strena, A. M. *Tallgren,* Eur. Sept. Ant. 185 f.

fen, soweit sie dort eine antinaturalistische, ornamentale Umsetzung eines Naturvorbildes bleibt. Von dem dem späthunnischen Kunstgewerbe angehörigen „Säbel Karls d. Gr." (deutsche Reichsinsignien) ausgehend, verweist dann Fettich (S. 35) mit Recht nicht nur auf die engen germanisch-hunnischen Beziehungen der germanischen Heldenzeit, sondern auch auf die Stilformen der südostdeutschen Kettlachkultur (9. und 10. Jahrhundert), die geschickt eingearbeitete Einzelheiten der Kunst der asiatischen Reiternomaden enthält, wobei zwischen Hunnen, Awaren und Magyaren nur schwer zu unterscheiden sei. Es könnten auf diese Weise von der völkerwanderungszeitlichen Archäologie aus die unhistorisch-fabulosen Ausgestaltungen der ahd. Dichtung vom Hildebrand- bis zum Nibelungenlied eine gewisse rechtfertigende Konkretisierung erhalten.

Festzustellen, ob und wie weit zwischen der vor- und frühgeschichtlichen germanischen Kleinkunst und den analogen Gegenständen des reiternomadischen Kunstgewerbes stilistische Verbindungen bestehen, ist Sache einer streng objektiven, ohne jeden Chauvinismus zu führenden Untersuchung. Hier möglichste Klarheit zu schaffen, wäre auch für die Grundlagenforschung zur deutschen Vor- und Frühromanik von hoher Bedeutung.

Für den miterlebenden christlichen Historiker war Attila, der Ungetaufte, der dem Teufel Verfallene, die grauenhafteste und verabscheuungswürdigste Person, die es gab; das Wort „Geißel Gottes", das bereits um 500 auftauchte, ist aus dieser Sicht begreiflich, auf das Gesamtbild Attilas bezogen auch richtig; auf den Menschen Attila angewendet, bedarf es gewisser Korrekturen. Er war, wie bereits erwähnt, nach Schilderungen abendländischer Zeitgenossen ein typischer Hunne, also nach unseren Begriffen häßlich, abstoßend, er zeigte aber auch sympathische Züge. Seinen Feinden gegenüber von furchtbarer Härte, war er hingegen Einzelnen gegenüber keineswegs stets grausam, sondern oft wohlwollend und zum Verzeihen bereit. Bittstellern zeigte er sich gerne gnädig, Unterworfene behandelte er, besonders wenn sie kein Vermögen besaßen oder bereits ausgeplündert waren, wohlwollend; Treue wußte er namentlich bei den ihm dienstbaren Germanenkönigen sehr zu schätzen. Einfach in seinen Bedürfnissen (bis auf gelegentliche Trinkexzesse), schweigsam, voll eines grundsätzlichen Mißtrauens, dünkte sich Attila als der König der Könige, besaß also ein übersteigertes Selbstgefühl, wenn davon auch manches auf orientalische Rhetorik gebucht werden muß. Verträge und Bündnisse brach er, wenn ihm die Stunde günstig schien; selbst einem so zweifelhaften Vertragspartner wie Ostrom erschien Attilas Vorgehen als häßlich. Sein Starrsinn war auch für gerechte Einwände meist unzugänglich. Ohne konstruktive politische Begabung, gab er auch weder auf geistigem noch auf kulturellem Gebiete zum Aufbau verwertbare Impulse, denn er besaß in alledem nach europäischen Begriffen weder eine ererbte, noch eine über primitive Vorstellungen hinausgehende erworbene Tradition, und er hielt sich auch keine staats- und kulturpolitisch erfahrene Ratgeber, da er selbstherrlich entschied.

Die ungeheuren Erfolge verdankte Attila einmal der brüchig gewordenen Lage in Ost- und Mitteleuropa, der anfänglichen Uneinigkeit seiner Gegner, der zahlenmäßigen Größe seines Heeres mit seiner außergewöhnlichen kavalleristischen Beweglichkeit, und nicht zum geringsten

dem Schrecken, den allein schon das Wort „Hunne“ überall auslöste, ferner seiner nur auf Beute- und Landgewinn abgestimmten Außenpolitik, welche er unter diesen Gesichtspunkten mit Härte, Konsequenz, List und nur gelegentlichem Weitblick durchzuführen verstand.

Auf jeden Fall waren für Europa die Hunnen mit ihren beiden Vernichtungskriegen die schwerste Prüfung in dieser an bösen Heimsuchungen keineswegs armen Zeit. Attila aber war der Führer dieses Volkes, verantwortlich für alles Entsetzliche und Grausame, das jede Geschichtsschreibung dem Hunnenkönig immer wird zur Last legen müssen.

Kulturgeschichte des Altertums

Forschungsbericht von Alfred Heuß

Mit der „Kulturgeschichte" auf dem Gebiete des Altertums steht es merkwürdig. Man sollte denken, daß auf Grund der wissenschaftlichen Voraussetzungen die griechisch-römische Altertumsforschung den günstigsten Boden für sie böte. Zwei Ansätze, deren Wurzeln tief in die wissenschaftliche Entwicklung herabreichen, lagen scheinbar seit langem bereit. Anfang des 19. Jahrhunderts formulierte August Böckh den über Textedition und Wortinterpretation hinausschreitenden Begriff „Sachphilologie" (im Gegensatz zur „Wortphilologie"), und Ende des 19. Jahrhunderts war dieses Programm zu einer von strotzendem und siegreichem Leben erfüllten Realität geworden. Man sprach nicht mehr von „Philologie", sondern schlechthin von „Altertumswissenschaft" (Wilamowitz) und verstand darunter die Erfassung aller antiken Lebensäußerungen durch eine geschichtliche Betrachtung, welche sämtliche bisherigen, dem Altertum gewidmeten Einzelwissenschaften zu bloßen Disziplinen eines einheitlichen Forschungszusammenhanges zu machen hatte (so wenigstens nach dem Programm; tatsächlich kam nicht mehr heraus als eine organisatorische Koordination von positivistischen Einzelwissenschaften). Den anderen Ansatz bot natürlich Jacob Burckhardt. Nirgends hat er vielleicht so klar wie in seiner „Griechischen Kulturgeschichte" gezeigt, was in seinem Sinn Kulturgeschichte schließlich sein sollte: keine Spezialwissenschaft, welche gleichgeordnet neben die Geschichte, Archäologie, Philologie usw. hinzuzutreten hätte, sondern eine auf das Ganze gehende Betrachtung und bestimmt, die Vereinzelung der verschiedenen Disziplinen in eine Gesamtschau aufzunehmen und somit zur eigentlichen historischen Betrachtung zu werden.

Aber die „Idee" einer Sache ist nicht der Ausweis ihrer Wirklichkeit. Seit Burckhardts Tod und seit dem Höhepunkte jener durch Wilamowitz u. a. repräsentierten Altertumsforscher ist ein gutes halbes Jahrhundert vergangen, und man könnte meinen, gerade jetzt, am Zeitpunkt dieser Berichterstattung, die reife Frucht zu pflücken, welche, von sehr verschiedener Seite her, so verheißungsvoll angesetzt zu haben schien. Der Berichterstatter ist ehrlicherweise gehalten, ohne Beschönigung den Abstand des Vorhandenen vom Erwarteten einzustehen. Es ist heute schwer, überhaupt von einer genuinen kulturgeschichtlichen Forschung in dem vorgestellten Sinn bei der Antike zu sprechen, oder besser, da es natürlich an irgendwie unter diesem Titel einzubeziehenden Forschungen nicht fehlt, mit 'Kulturgeschichte' in diesem prägnanten Sinn das wirkliche Thema der Forschung zu bezeichnen.

Vor allem fällt ins Auge, daß gerade die Arbeit des antiken Fachhistorikers einen verhältnismäßig geringen Zugang zu einer solchen Betrachtungsweise hat. Der Name Jacob Burckhardts wird zwar heute auch in diesen Kreisen, wenigstens in Deutschland, mit Ehrfurcht genannt, und seine despektierliche Apostrophierung, welche von seiten der Philologie und auch der Alten Geschichte um die Jahrhundertwende auf die postume Veröffentlichung seiner „Griechischen Kulturgeschichte" erfolgte, würde heute eine Ungeheuerlichkeit bedeuten. Einige seiner Grundanschauungen haben auch Eingang in die zünftige Wissenschaft gefunden (etwa seine Bestimmung des klassischen Polisstaates oder die Aufstellung des agonalen Prinzips als einer Grundkomponente des griechischen Lebens), sogar in einer mehr rezeptiven als produktiven Weise; aber sein Anliegen als Ganzes ist nirgends in der von ihm angestrebten Breite aufgenommen worden. Es gibt hierüber kein einfacheres Orientierungsmittel als die kürzlich erschienene „Griechische Geschichte" von H. Bengtson[1]. Diese außerordentlich fleißige Arbeit bewegt sich, entsprechend ihrer Konzeption als Handbuch, unter strengem Verzicht auf persönliche Sicht und eigene Vorstellung ausschließlich entlang einer Linie, welche durch die Ergebnisse der fachgeschichtlichen Forschung der letzten drei bis vier Jahrzehnte markiert wird, vermittelt also einen getreuen und dankenswerten Einblick in die Bestrebungen, die in diesem Bereich als die herrschenden gelten dürfen. Man macht dabei die erstaunliche Feststellung, daß, von faktischen, aber für das Ganze wenig erheblichen Einzelheiten natürlich abgesehen, das Buch seinem inneren Gehalt nach genau so gut vor fünfzig Jahren hätte geschrieben sein können. Der sog. „Stand" der Wissenschaft ist also noch durchaus von der naiven Selbstverständlichkeit bestimmt, nach der sich die geschichtlichen Daten in einen geläufigen und längst vertrauten Rahmen einordnen. Deshalb soll nicht gesagt sein, daß ein Bewußtsein von der Möglichkeit, auch in der antiken Geschichte einen Lebenskern in den Griff zu bekommen, nun völlig fehlte. Mit den Historikern anderer Epochen sind sich teilweise auch die Verfasser moderner Darstellungen der Alten Geschichte im klaren, daß die schematische Nebeneinanderstellung von Politik und den verschiedenen Kulturäußerungen unserer historischen Optik nicht mehr entspricht und es eigentlich gelte, die Phänomene der verschiedenen geschichtlichen Sachgebiete von einem einheitlichen Entwicklungsstrom tragen zu lassen[2]; aber ebenso trifft auch das Gegenteil zu. Das große (nachgelassene) Buch von Ernst

[1] *Hermann Bengtson*, Griechische Geschichte, München (C. H. Beck) 1950, 591 S. (Handbuch der Altertumswissenschaft III, 4).

[2] Zu nennen wären hier die deutschen Darstellungen aus der antiken Geschichte, zumeist schon in den dreißiger Jahren erschienen und jetzt wieder neu aufgelegt: *Helmut Berve*, Griechische Geschichte, 2 Bde., Freiburg (Herder), 2. Aufl. 1951/2; *Joseph Vogt*, Römische Geschichte I (Republik), ebenda, 2. Aufl. 1951; *Fritz Taeger*, Das Altertum, Stuttgart (Kohlhammer), 5. Aufl. 1953; *Ulrich Kahrstedt*, Geschichte des griechisch-römischen Altertums, München (Münchener Verlag, bisher Bruckmann) 1948, 2. Aufl. 1953.

Kornemann[3] ist in der Hinsicht wie auch sonst durch ein hohes Maß von Zusammenhanglosigkeit und Uneinheitlichkeit gekennzeichnet. Selbst ein Meister seines Faches wie Michael Rostovtzeff, der einst in seiner „Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich" die Grundlagen für ein Gesamtbild der römischen Kaiserzeit schuf, ist in seinem analogen großen Werk über den Hellenismus[4] doch vielerorts über das Stadium der bloßen Materialaufarbeitung und -registrierung nicht hinausgekommen, gehorchte hierbei freilich mehr dem Zwang der außerordentlich ungünstigen Erkenntnismöglichkeiten als einem inneren Bedürfnis.

Mit dem Publikum steht es ein wenig anders als mit der Wissenschaft. Wo diese sich versagt oder versagen muß, da steht bei jenem ein lebhaftes Verlangen nach der Betrachtung historischer Lebensfülle. Es will dabei freilich weniger verstehen als anschauen, weniger begreifen als unterhalten werden. Damit gibt es auch heute noch jener Gattung von Kulturgeschichte einen Anreiz, die, einst als Protest gegen die rein politische Geschichtsschreibung entstanden, mit der Abstoßung jeder Pragmatik auch die innere geschichtliche Dynamik eingebüßt hat und die Geschichte als ein Panorama von Bildern flächenhaft und ohne eigentlichen Hintergrund bietet. Der Effekt wird bei ihr weniger durch die Einsicht in den Gegenstand als durch den Kontrast zu den gewohnten Verhältnissen der Gegenwart erzielt. Er liegt in der Kuriosität. Von einer allerdings fundierten geistigen Position aus ist so schon im achtzehnten Jahrhundert verfahren worden, und in dem neuen Werk, das hierher gehört, klingt nicht nur der optimistische Fortschrittsbegriff der Aufklärung deutlich nach, sondern liegt auch ein verwandter universaler Zivilisationsbegriff zugrunde. W. Durants „Geschichte der Zivilisation"[5] behandelt in drei dickleibigen Bänden auch das Altertum. Methodisch ist es eine reine Kompilation (mit manchmal haarsträubenden Verkehrtheiten), deren nur die beneidenswerte Naivität eines völligen Laien fähig ist. Das Niveau ist nicht höher als das des Publikums, an welches sich der Autor wendet; aber in dieser außerhalb der heutigen Wissenschaft stehenden Sphäre kann das Werk einen beachtlichen Rang beanspruchen. Es ist nicht nur geschickt geschrieben, sondern bringt eine gewaltige Stoffülle und zeugt von einem ungeheueren Fleiß. Dazu verrät sich in dem Schwung der Darstellung die Begeisterung, mit der der Verfasser sich an sein Vorhaben gemacht hat. Durants erfolgreiches Kolossalopus gehört unbestreitbar zu den Werken, welche die Wissenschaft in peinlicher Weise daran erinnern, was sie der

---

[3] *Ernst Kornemann*, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed, hrsg. von H. Bengtson, 2 Bde., München (Biederstein) 1948/9.

[4] *Michael Rostovtzeff*, The Social and Economic History of the Hellenistic World, Oxford (Clarendon Press) 1941, 3 Bde.

[5] *Will Durant*, History of Civilisation, in deutscher Ausgabe: Die Geschichte der Zivilisation, Bd. 1: Das Vermächtnis des Ostens, Bd. 2: Das Leben Griechenlands; Bern (Francke) 1946; 1947; Bd. 3: Caesar und Christus; Bern (Francke) 1949; Bd. 4: Das Zeitalter des Glaubens; Bern (Francke), München (Lehnen) 1952.

Öffentlichkeit bis dahin schuldig geblieben ist. In Deutschland war E. Friedell ein verwandter Typ. Von ihm ist (postum) nach dem Krieg als Parergon zu seiner (europäischen) „Kulturgeschichte der Neuzeit" und einer „Kulturgeschichte Ägyptens und des alten Orients" eine „Kulturgeschichte Griechenlands" herausgekommen[6]; aber gemessen an seinem eigenen Hauptwerk wie an dem Pendant Durants hält es den Vergleich nicht aus. Es gibt auch auf dieser Ebene eine Art Maßgerechtigkeit, und man kann ebenso wie in der Wissenschaft subjektiv ehrliche Eindrücke und Überzeugungen durch Launen und Marotten ersetzen.

Es wäre indes falsch, die Kulturgeschichte als „Panorama" nur außerhalb der Wissenschaft anzusetzen. Sie hat sich auch innerhalb ihrer Grenzen längst ein Heimatrecht erworben. Für die Antike ist sie vor allem durch das Standardwerk von Friedländers großer Sittengeschichte der römischen Kaiserzeit vertreten. Das Werk hat freilich enzyklopädische Züge und ist zudem auch heute veraltet. Es war deshalb zu begrüßen, daß an Stelle des Philologen ein Historiker neuerdings das Thema aufgegriffen hat: Ulrich Kahrstedt in seiner „Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit"[7]. Hier sind die Tatsachen viel stärker profiliert, und jeder Satz verrät, daß die Erscheinungen auf dem Grund aufsitzen, der durch die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Forschungen der letzten Jahrzehnte bereitet wurde. Die Absicht des Verfassers ist ausdrücklich darauf gerichtet, einen breiteren Leserkreis mit diesem modernen Stand unserer Kenntnisse vertraut zu machen. Einen mehr liebenswürdigen und zwangslosen Charakter, entsprechend dem Verzicht auf systematische Durchführung eines Themas, haben die „Römischen Kulturbilder" von Frederic Poulsen[8]. P., der bekannte dänische Archäologe, ist natürlich berufen, sein Vorhaben in wirklichem Sinn illustrativ durchzuführen. Man nimmt von ihm gern die Belehrung über die in diesem Zusammenhang unentbehrlichen künstlerischen und architektonischen Monumente entgegen und läßt sich dadurch für den unverkennbaren Mangel an historischer Kritik entschädigen. Auch die fleißige und gewandte Feder J. Carcopinos hat einen Beitrag geliefert, der hier angeführt zu werden verdient[9]; ein italienisches Buch dieser Gattung ist ins Deutsche übersetzt[10], und schließlich ist auch der bekannte französische Epigraphiker L. Robert[11] mit einer hier einschlägigen Spezialstudie hervorgetreten.

Ich wende mich zurück zu dem Ausgangspunkt dieser Betrachtung und stelle die Frage, wo ungeachtet der allgemeinen Situation in der modernen

---

[6] *Egon Friedell,* Kulturgeschichte Griechenlands, Leben und Legende der vorchristlichen Seele; München (C. H. Beck) 1949.

[7] *Ulrich Kahrstedt,* Kulturgeschichte der römischen Kaiserzeit; München (Bruckmann) 1944.

[8] *Frederic Poulsen,* Römische Kulturbilder; Kopenhagen (Heimdal) 1949; engl. Ausg. "Glimpses of Roman Culture", Leiden (Brill) 1950.

[9] *Jérôme Carcopino,* La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire, Paris (Hachette) 1939.

[10] *Ugo Enrico Paoli,* Das Leben im alten Rom, Bern (Francke) 1948.

[11] *Louis Robert,* Les Gladiateurs dans l'Orient grec, Paris (Champion) 1940.

Forschung etwas von dem Streben danach lebt, was J. Burckhardt als „die Bilanz des griechischen Lebens" bezeichnet hat. Dem Programm nach ist es angedeutet bei Ernst Howald[12] und vor allem in einem größeren und recht gefälligen Buch von Max Pohlenz[13]; einigermaßen gesehen und in seinem Problem erkannt hat es Richard Harder[14]. Was er vorlegt, ist zwar nur eine Skizze, aber sie reicht, um einen Eindruck zu verschaffen, worauf es in dieser Richtung wohl heute ankäme. Da unsere eigene Geistigkeit aus der Schule der Griechen hervorgegangen ist, erscheinen uns ihre Verhältnisse seit alters besonders verwandt und nahegerückt. Unterdessen ist allerdings im Verlauf der letzten Generation klar geworden, daß man in dieser Hinsicht einer gewissen Täuschung erlag. Es ist bei den Griechen doch vieles anders als es dem naiven Blick erscheint, und zum mindesten verträgt sich die Selbstverständlichkeit, mit der wir uns mit ihren wesentlichen Begriffen über zweitausend Jahre hinweg gleichzusetzen pflegen, keineswegs mit einer kritischen Prüfung und ist nur geeignet, uns sowohl über die Antike als auch über uns selbst zu irren. In dieser negativen Feststellung, welche, wie leicht zu sehen, nur eine letzte Folgerung aus einem konsequent verfolgten Historismus ist, ist man sich, wenigstens in Deutschland, zumeist einig; aber von da ist noch ein weiter Weg zu einer positiven geschichtlichen Kenntnis. Bei Harder sind nun in dieser Richtung Ansätze vorhanden. An seinen Bemerkungen kann keiner vorbeigehen, der es mit der schwierigen Aufgabe, die hier noch der Lösung harrt, ernst nimmt. Was er gibt, sind zwar nur sehr zwanglose, scheinbar sehr unmethodische Beobachtungen; aber gerade, weil sie beinahe nur „Einfällen" gleichen, sind es echte Einblicke, wird hier wirklich mit unverstelltem Auge „geschaut" und zugleich erkannt. Wahrscheinlich ist das der einzige Weg, um in dieser Richtung weiter zu kommen; wobei es sich von selbst versteht, daß eine derartige „Ideation" nur dann möglich ist, wenn ihr eine reiche Erfahrung, d. h. hier ein langer Umgang mit den Zeugnissen des griechischen Daseins, vorangeht.

„Kulturgeschichte", von solchem Standpunkt aus betrieben, erhebt sich notwendig zu einem universalen Aspekt; denn die Erfahrung lehrt, daß in der Beschränkung auf ein bestimmtes wissenschaftliches Forschungsgebiet es nicht leicht ist, ihn zu gewinnen. Gerade die Disziplinen des klassischen Altertums haben es infolge ihrer großen Kräftebeanspruchung durch die komplizierte Methode ihres Faches in dieser Hinsicht ziemlich schwer. Deshalb kann man sich nicht wundern, daß dergleichen Versuche gern von außerhalb, von nicht zur Zunft gehörigen Gelehrten, unternommen werden. Im Grunde war das schon bei Jacob Burckhardt so. Es

[12] *Ernst Howald*, Die Kultur der Antike, Zürich (Artemis) 1948 (früher im Hdb. d. Kulturgeschichte).

[13] *Max Pohlenz*, Der hellenische Mensch, Göttingen (Vandenhoeck u. Ruprecht), o. J.; vgl. auch das im Grunde lesenswertere, da der Forschung des Verfassers näherstehende Buch „Gestalten aus Hellas", München (Bruckmann) 1950.

[14] *Richard Harder*, Eigenart der Griechen (eine kulturphysiognomische Skizze), Freiburg (Herder) 1949.

hat sich darin auch heute nichts geändert. In der letzten Generation waren — freilich der Art und vor allem dem Erkenntnisgehalt nach sehr unterschieden — Oswald Spengler und Max Weber Beispiele dafür. Gegenwärtig hat sich dieses Streben in den Werken von Arnold Toynbee[15], Alfred Weber[16], Hans Freyer[17], Alexander Rüstow[18] niedergeschlagen, wobei freilich Toynbee als eine Art von Spengler redivivus, der er ungeachtet seiner entscheidenden Kritik an ihm ist, zwar dem Altertum einen wesentlichen Teil seines geschichtlichen Stoffes entnimmt, aber sein Bestreben doch darauf richtet, sein individuelles Kolorit gegenüber der allgemein geschichtlichen Baugesetzlichkeit, die es mit der Geschichte überhaupt teilt, zurücktreten zu lassen. Anders die deutschen Beiträge. Sie gehen alle drei von der Einsicht aus, daß das Altertum nicht nur eine wesentliche Wurzel des modernen Europas ist, sondern in ihm, und da vor allem in der griechischen Geschichte, auch eine spezifische und für Europa unverlierbare Wesenheit ins Leben trat. Es sind allesamt, soweit sie die Antike betreffen, universale Bestimmungen eines historischen Zusammenhanges von einem bewußt „humanistischen" Standpunkt aus. Aus einem Stück Geschichte soll so gleichsam die Substanz herausgeholt werden. Die Idee ist hierbei, der Vielfalt der historischen Erscheinungen so etwas wie eine „Gestalt" abzugewinnen. Diese verschiedenen Arbeiten befassen sich durchweg mit dem Altertum nicht ausschließlich; aber im Zentrum der Betrachtung steht es bei ihnen allen. Was dabei jeder als entscheidenden Wesenszug anvisiert, ist untereinander nicht ohne weiteres zur Deckung zu bringen. Abstraktiv und auch vereinfachend muß das Verfahren ohnehin sein, und da ist dann das Ergebnis notwendig verschieden. Freyer ist der einzige von ihnen, der Geschichte schreibt; deshalb ist es nicht verwunderlich, daß bei ihm das Komplexhafte der Geschichte und das Gewicht, welches die verschiedenen Elemente für den Fortgang der historischen Entwicklung besitzen, deutlich wird. In eigentümlicher Weise vermag er philosophisch-soziologische Reflexion mit geschichtlicher Schau zu verbinden. Die beiden anderen Soziologen stellen sich von vornherein auf bestimmte Fragen ein und sind damit in Stand gesetzt, „Fremdes" trotz seiner faktischen Existenz aus ihrem Gesichtskreis zu eliminieren oder wenigstens an den Rand zu drängen. Dennoch wird man ihnen gern zugestehen, daß sie an den Kern der Sache herankommen. A. Webers Bezirk des „Tragischen" trifft einen Zug des griechischen Daseins, der in der griechischen und antiken Lebensform auch da noch existent ist, wo es keine klassische Tragödie mehr gibt. A. Rüstow faßt dasselbe Problem vom Begriff der „Freiheit" an. Es wird ihm niemand bestreiten, daß mit ihm die Antike steht und fällt. Nur

[15] Zu Toynbee vgl. *K. D. Erdmann,* Archiv für Kulturgeschichte, *33*, 1951, 104 ff.
[16] *Alfred Weber,* Das Tragische und die Geschichte, Hamburg (Goverts) 1943.
[17] *Hans Freyer,* Weltgeschichte Europas, Wiesbaden (Dieterich) 1948, 2 Bde.
[18] *Alexander Rüstow,* Ortsbestimmung der Gegenwart, I (Ursprung der Herrschaft), II (Weg der Freiheit); Zürich (Rentsch) 1950/2 (noch nicht abgeschlossen).

was ist diese „Freiheit"? Da fängt die Arbeit des Forschers erst richtig an; denn ohne Anschauung und konkrete Definition gehört ihr Begriff zum Leersten und Inhaltlosesten, was man sich in der Geschichte denken kann. Rüstow tritt bei seiner Konzeption des Freiheitsbegriffes in die Fußstapfen von Oppenheimer und der Wiener Ethnologenschule, und man hat angesichts seines von dort aufgenommenen Glaubenssatzes, daß der Mensch durch eine ethnische Überlagerung in der Staatwerdung seine Freiheit im Stande der „Unschuld" eingebüßt hat, natürlich Bedenken wie bei jeder empirischen Verbrämung eines metaphysischen Satzes. Diese Prämissen hindern den Verfasser jedoch nicht, sein Thema jeweils mit jeder konkreten historischen Betrachtung wieder neu aufzunehmen und dabei glücklicherweise sein Dogma vom urzeitlichen „Sündenfall" zu vergessen. Mit der griechischen, vor allem der frühen Geschichte hat er sich zudem für ein solches Werk außerordentlich intensiv befaßt und sich keineswegs mit einer billigen Reproduktion der geläufigen Ansichten begnügt. Manchen Historiker werden seine temperamentvollen Äußerungen abstoßen, und daß sie ohne weiteres ins Schwarze treffen, läßt sich gewiß nicht behaupten. Ich finde sie aber nicht unsympathisch, weil hinter ihnen eine echte Leidenschaft steht, und überdies ist der Gesichtspunkt des Antagonismus von „Freiheit und Unfreiheit", mit dem er an die Dinge herangeht, zwar keine alles erschließende Wünschelrute, aber doch immerhin ein Schlüssel, der in dieses und jenes Schloß paßt. Er würde auch in den Händen eines Historikers gute Dienste tun, und deshalb glaube ich, daß R.'s Ausführungen einen echten Diskussionsbeitrag zu dem, was man das Problem einer Radizierung der griechischen Geschichte nennen könnte, bilden. — Man mag von dergleichen Versuchen wie auch immer in der Fachwissenschaft denken, ihr Vorhandensein allein ist doch immer wieder ein überzeugendes Zeichen für die historische Relevanz der Antike und liefert einen Beweis, der schwerer wiegt als manches besser gearbeitete Buch, das, aus den Reihen der Zunft kommend, nur selten ein Publikum außerhalb von ihr findet. Unter diesem Gesichtspunkte verdienen hier deshalb auch die Bemühungen eines Kunsthistorikers um das Zeitalter Homers eine anerkennende Erwähnung. Hubert Schrade legt in seinem Buch „Götter und Menschen Homers" [19] den Griechen der Frühzeit die Frage vor, inwieweit sie in dem erscheinenden Gott und damit auch dem Götterbild die göttliche Wirklichkeit erkannten. So wenigstens das ursprüngliche Anliegen. Der Verfasser ist aber empfänglich genug für die Buntheit der homerischen Phänomene, um sich nicht der Fülle von Fragen zu verschließen, die sich einem bei der Betrachtung der homerischen Götter in den Weg stellen. Man wird sich deshalb nicht wundern, wenn er sein eigentliches Anliegen nicht bis zur letzten Klarheit durchgeführt hat, und wird im Gegenteil gerade seinen (im Sinne des Themas) beiläufigen, freilich nicht immer fundierten Bemerkungen Aufmerksamkeit schenken.

[19] *Hubert Schrade*, Götter und Menschen Homers, Stuttgart (W. Kohlhammer) 1952.

Wenn die Berichterstattung sich mit dem vorigen Buch bereits auf das Gebiet der Spezialliteratur begeben hat, ist sie ehrlicherweise zu einem Eingeständnis veranlaßt. Bei der notwendigen Verschwommenheit des Begriffes „Kulturgeschichte", aber ebenso, wenn man im Sinne Jacob Burckhardts ihr die Mitte geschichtlicher Erkenntnis zuweist, ist es der sachlichen Logik nach eigentlich ausgeschlossen, daß nicht eine Unmenge von der reichen wissenschaftlichen Produktion der letzten Jahre irgendwie einen Beitrag zu einer Kulturgeschichte des Altertums enthält. Die Unmöglichkeit, hier sachgerecht auszusondern, versteht sich von selbst. Man kann kaum anders als nach Gutdünken und vor allem nach der Zufälligkeit der Kenntnis und der Erreichbarkeit vorgehen. Ich halte es für wichtig, das Unbefriedigende dieser Situation in aller Form einzugestehen. Trotzdem geht wohl eine — ziemlich rohe — Betrachtung nicht ganz fehl: in die Reichweite „kulturgeschichtlicher" Forschung ragt heute die wissenschaftliche Arbeit des (eigentlichen) Historikers von Fach kaum hinein, ein sprechendes Zeugnis dafür, wie sehr er heute bei der Spezialisierung der altertumswissenschaftlichen Disziplin von Aufgaben, die ihrer Zielrichtung nach durchaus ihn angehen müßten, abgedrängt ist. Diesen Tatbestand hat man indes weniger zu bedauern als festzustellen. Ohne Arbeitsteilung kommt man nicht mehr aus, und was zu wünschen ist, wäre lediglich ein gewisses Maß von Aufmerksamkeit für das, was bei den Nachbardisziplinen in dieser Weise erheblich ist. Vielleicht ist dieses Angewiesensein auf seiner unmittelbaren Kompetenz entzogene geschichtliche Belehrungsquellen überhaupt das Schicksal des modernen Historikers, sobald sein Geschichtsbegriff eine Komplexfestigkeit erreicht, welche über die Pragmatik der reinen Politik und Sozialgeschichte hinausgeht. Eine Widerlegung für die Antike ist heute (in Deutschland wenigstens) allein Franz Altheim. Altheim ist jedoch nicht zufällig von Haus aus Religionshistoriker und Philologe. Der unbestreitbare Vorzug seiner Forschung, welche in einer außerordentlichen Breite liegt, kommt von da, und es besteht auch gar kein Zweifel, daß A. infolgedessen eigentlich berufen wäre, eine richtig verstandene kulturgeschichtliche Forschung auf dem Gebiet der Antike wie kein anderer vorwärtszutreiben. An Energie fehlt es ihm bekanntlich nicht. Der Umfang seiner Arbeitsleistung ist gewaltig und imponierend, die Themenstellung großzügig und ausgreifend, und, wie es danach scheinen könnte, läge es fast nahe, einen „kulturgeschichtlichen" Bericht auf ihn allein zu konzentrieren[20]. Aber Altheims Arbeiten sind allesamt sehr

[20] Von *Franz Altheims* nach dem Kriege erschienenen Büchern nenne ich: Italien und Rom, 3. verb. Aufl., 2 Bde., Amsterdam, Leipzig (Pantheon) 1944; — Weltgeschichte Asiens im griechischen Zeitalter, Halle (Niemeyer), Bd. 1, 1947, Bd. 2: Bildteil v. E. Trautmann-Nehring, 1948; — Literatur und Gesellschaft im ausgehenden Altertum, Halle (Niemeyer), Bd. 1, 1948, Bd. 2, 1950; — Römische Geschichte, Frankfurt/Main (Klostermann), Bd. 1: Die Grundlagen, 1950, Bd. 2: Bis zum Latiner Frieden 338 v. Chr., 4. erw. u. erg. Aufl. 1953; — Alexander und Asien, Geschichte eines geistigen Erbes, Tübingen (Niemeyer) 1953.

locker gefügte Diskussionsbeiträge, in der Form fortlaufender Untersuchungen gebracht, und verdichten sich nur selten zu faßbaren Aussagen. Sie entziehen sich damit einem Referat und beanspruchen statt dessen eine Schritt für Schritt vorgehende Auseinandersetzung. Ich bedauere, daß sie deshalb in diesem Bericht nicht die ihnen eigentlich zukommende Beachtung finden können. Es tritt noch erschwerend hinzu, daß A.'s geschichtliches Denken sich in einem ziemlich eigenwilligen und nicht leicht faßbaren Geschichtsbegriff niederschlägt, dessen Kategorien man stark anmerkt, daß ihre Wurzeln in der literarisch-ästhetischen Sphäre liegen. Er müßte eigentlich zuallererst eine Erörterung finden. Es ist deshalb zu begrüßen, daß A. sich neuerdings über ihn selbst zusammenhängend geäußert und damit eine Handhabe zu seinem Verständnis gegeben hat[21].

Die Sache des Altertums liegt auch heute noch in erster Linie bei den Philologen. Aus ihrer früheren Rolle als seine Nachlaßverwalter sind sie von selbst in die moderne Zuständigkeit für die geschichtliche Forschung hineingewachsen. Ich habe diese Tatsache hier nur zu registrieren und brauche mich um die Konsequenzen, die diese wissenschaftsgeschichtliche Entwicklung für den Zustand unseres geschichtlichen Verständnisses hat, nicht zu kümmern. Hier will ich damit nur erklären, warum die „kulturgeschichtliche" Forschung zuvorderst philologische Arbeit ist. Im neunzehnten Jahrhundert hatten wir ihr bereits die Aufdeckung einer der wichtigsten Komponenten des griechischen Lebens, die sich bis dahin hinter der Klarheit ihrer „klassischen" Monumente verborgen hatte, zu verdanken, nämlich des gesamten Bereiches des „Triebhaft-Dunkeln", des Toten- und Seelenglaubens, der Orphik und anderer Formen von „Mystizismus" (Lobeck, Erwin Rohde). Für eine Gesamtbeurteilung des Griechentums ist diese Seite offenbar von ungeheurer Wichtigkeit. Die entscheidende Frage ist freilich, wie man sie mit dem „klassischen" Idealgriechentum verrechnet, aber zuvor muß man von ihr eine halbwegs klare Vorstellung haben. Da sie in unserer Überlieferung meistens tief verschüttet ist, bedeutet das eine sehr schwierige wissenschaftliche Aufgabe. Einen wichtigen Beitrag zu ihr hat neuerdings E. R. Dodds geliefert in einer Untersuchung über das irrationale Element bei den Griechen (von den Anfängen bis zu Plato)[22]. Er arbeitet erfreulicherweise mit dem ganzen anthropologischen Erfahrungsschatz, über den wir heute verfügen (einschließlich sogar der Psychoanalyse), ohne sich dabei der notwendigen interpretatorischen Sorgfalt dem Wort gegenüber zu begeben; aber er bleibt ebensowenig bei der einzelnen Beobachtung stehen (wie es meistens der Fall ist), sondern bemüht sich, zu wirklichen Aussagen zu gelangen. Erst wenn es so weit ist, geraten solche Untersuchungen in den Bereich des historischen Interesses. Zweifellos ist hier dieser Fall gegeben. Das-

[21] *Franz Altheim*, Sein und Werden in der Geschichte, Tübingen (Neomarius) 1950.

[22] *E. R. Dodds*, The Greeks and the Irrational, Berkeley-Los Angeles (University of California Press) 1951.

selbe gilt von dem bekannten Buch Bruno Snells[23], das sich in den letzten Jahren inner- und außerhalb der Fachwissenschaft viele Freunde erworben hat. Diese Sammlung innerlich zusammenhängender Aufsätze geht von dem anderen Pol der Griechen, ihrer Geistigkeit, aus und kommt kraft der scharfen Beobachtungsgabe des Verfassers und seiner fundierten philosophischen Bildung zu überraschenden Erkenntnissen. Das Anliegen ist so etwas wie eine strukturelle Analyse des griechischen Denkens in der allgemeinsten Bedeutung des Wortes (also keineswegs „Philosophiegeschichte"). Die These steht im Titel, und soweit man den Begriff des „Geistes" als unseren abendländischen definiert (wie es der Absicht des Verfassers entspricht), wird man sie ohne Bedenken akzeptieren. Wenn man der Überzeugung ist, daß die Griechen eine eigenständige Wesenheit in sich verkörpern, daß sie sozusagen ein „Urvolk" sind — und diese Erkenntnis ist heute eigentlich (wieder) Allgemeingut —, dann gibt es kaum eine historisch wichtigere Frage als die nach der Art und Weise, wie sich dieses substantielle Sein verwirklicht hat, worin sich seine Kraft der geistigen Prägung erwies. Damit ist das Problem der griechischen Bildung angeschnitten. Seit zwanzig Jahren ist sie das Anliegen von Werner Jaegers großem Werk „Paideia", zu dessen erstem Band sich zwei weitere gesellten[24]. W. Jaeger faßt, guter deutscher Tradition entsprechend, die Sache „geistesgeschichtlich" an und identifiziert den objektiven Niederschlag des griechischen Geistes (zumal in seinem philosophischen Bereich) stillschweigend mit den realen Bildungsfaktoren. Sein Buch könnte deshalb mit demselben Recht als griechische Geistesgeschichte figurieren. Mit den neuen Bänden gelangt er nun in das vierte Jahrhundert und gruppiert hier alles um die gewaltige Gestalt Platos. Seine Darstellung hat einen stark monographischen Zug und verfährt deshalb ausgesprochen selektiv. Von dem Bedürfnis nach geschichtlicher Zuordnung und einer Gesamtschau der funktionalen Zusammenhänge her wären wohl gegen dieses Verfahren einige Bedenken möglich, ganz zu schweigen von der ideengeschichtlichen Grundprämisse des Werkes. Wie griechische Bildung sich immer wieder regenerierte, wodurch sie in den Griechen Wirklichkeit wurde und was sie eigentlich im Querschnitt der griechischen Gesellschaft war, ist vielleicht eins der historisch brennendsten Probleme. Es reicht in das innerste Lebensgefüge des griechischen Menschentums hinein. Wir wissen von diesen geheimen Vorgängen viel zu wenig und können eigentlich nur aus allgemeiner Erfahrung sagen, daß sich dieser Prozeß unter Beteiligung sehr realer Bildungsfaktoren vollzogen hat. Richtig zu Leibe gegangen ist man dem Problem noch nicht. Um so mehr wird man einer Bisheriges zusammenfassenden, mehr enzyklopädischen Darstellung dieses Komplexes aus der

[23] *Bruno Snell*, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg (Claassen & Goverts) 1946, 2. erw. Aufl. 1948.

[24] *Werner Jaeger*, Paideia, die Formung des griechischen Menschen, Berlin (De Gruyter), I, 1934, 2. Aufl. 1936; II 1944; III 1947.

Feder von Marrou[25] Dank wissen, die (für die gesamte Antike) über den gegenwärtigen Stand unseres hier einschlägigen Wissens in fleißiger und umsichtiger Weise referiert.

In nuce ist jede Altertumsforschung auf einen Beitrag zu unserem Thema angelegt, und in der Tat könnte sich der Referent in der ungeheuren Forschungsmasse internationaler Wissenschaft völlig verlieren. Ich führe deshalb hier, nach sehr subjektivem Ermessen, nur noch ein paar Werke an, die sich, von ihren sachlichen Vorzügen abgesehen, durch ein besonderes Maß von Zugänglichkeit und damit historischer Erheblichkeit auszeichnen. Ich habe nicht zu erklären, warum beides Hand in Hand geht und wieso wissenschaftliche Esoterik und geschichtliche Erkenntnis, wenigstens in dem hier zugrunde gelegten „kulturgeschichtlichen" Verstand, nicht ohne weiteres in eins zu setzen sind. Literaturgeschichte z. B. kann trotz ihrer Traditionsbestimmtheit und ihrer Belastung durch die rein philologische Problematik unter bestimmten Voraussetzungen in den Kreis des historisch Interessanten einrücken. Die Literatur selbst braucht nur (was allerdings keineswegs selbstverständlich ist) eine menschlich-geschichtliche oder vielleicht sogar soziale Bedeutung, ein über das rein Ästhetische hinausragendes Aussagevermögen zu haben und die Darstellung dementsprechend auf diese Seite abgestellt zu sein. Diese Erfordernisse sind in vorzüglicher Weise erfüllt in der frühgriechischen Literaturgeschichte Hermann Fraenkels[26]. Die frühe griechische Dichtung hat von jeher zu den wichtigsten historischen „Quellen" gezählt. Hier ist sie nun einmal wirklich „dargestellt" (und nicht nur „besprochen") unter Verwendung einer Unmenge von Beispielen als ein geschichtliches Lebensphänomen. Eine Fülle anschaulicher Beispiele bewahrt den Leser von dem peinlichen Eindruck, es werde zu ihm wie zum Blinden von der Farbe gesprochen. Einen Anspruch auf ähnliche Geltung darf das Homerbuch Wolfgang Schadewaldts[27] erheben. Homer ist längst nicht mehr bloß ein „zeitloses" Idealwerk. Er ist eine, bekanntlich sehr umstrittene, geschichtliche Erscheinung; aber vor allem repräsentiert er eine ganze Epoche der griechischen Geschichte und der griechischen Geistigkeit. Schadewaldts Buch, aus einer intensiven Beschäftigung mit den Fragen der Homerphilologie hervorgegangen, zeigt in der bekannten glänzenden Diktion des Autors die verschiedenen Dimensionen, in welche dieser umfassende Fragenkomplex reicht. Man kann es sich aber mit der Zurechnung zu dem Gegenstand unserer Betrachtung noch einfacher machen. Wenn ein wirklich bedeutender Kopf zu einem Stück der geistig-geschichtlichen Welt etwas sagt (und was gehört nicht zu ihr?), dann muß von selbst für die Geschichte etwas

[25] *Henri-Irénée Marrou*, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris (Édition du Seuil) 1948.

[26] *Hermann Fraenkel*, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, New York (Lancaster Press) 1951.

[27] *Wolfgang Schadewaldt*, Von Homers Welt und Werk, Leipzig (Koehler & Amelong) 1944, 2. verm. Aufl., Stuttgart (Koehler) 1951.

herausspringen. Deshalb greife man nicht zuletzt zu den gesammelten Aufsätzen des klassischen Philologen Karl Reinhardt[28]. Statt vieler Worte führe ich nur ein paar Titel an: „Herodots Persergeschichte; Östliches und Westliches im Übergang von Sage und Geschichte"; „Thukydides und Macchiavelli"; „Aristophanes und Athen". An wichtige Themen wird ferner in mehreren an einen breiteren Leserkreis sich wendenden Aufsätzen Franz Beckmanns gerührt. Zumal die Behandlung der antiken Humanität und des Augusteischen Friedens darf von der heutigen Situation her ein lebhaftes Interesse beanspruchen[29].

Es gibt keine Disziplin der klassischen Altertumswissenschaft, welche durch die Arbeit des 19. Jahrhunderts einen gleichen Geländegewinn zu verzeichnen gehabt hätte wie die antike Religionsgeschichte. Hier ist tatsächlich eine neue und selbständige Wissenschaft von größter Fruchtbarkeit und vertreten durch die glänzendsten Namen (Rohde, Usener, A. Dieterich, Reitzenstein, Cumont u. a.) entstanden, und es gehört zu den wirklichen Ruhmestiteln der klassischen Philologie, daß sie diesen neuen Forschungszweig fast ausschließlich mit ihren eigenen Kräften, neben ihren sonstigen philologischen Aufgaben, entwickelt hat. Die Gründe für diese auffallende Prävalenz der Religionsgeschichte sind verschiedener Art. Einmal mußte der Weg einer Bewältigung der antiken Hinterlassenschaft, wie sie einer „positivistischen" Einstellung entsprach, geradezu von selbst auf die überragende Bedeutung der Religion führen. Kein Bereich der antiken Lebensäußerungen bietet nur entfernt so viel Material wie die Geschichte der antiken Religionen. Nicht nur die Literatur steckt bekanntlich voll von ihr; vor allem kam der reiche und erst durch die große Ausgrabungs- und Sammeltätigkeit des 19. Jahrhunderts erschlossene Schatz von Monumentalquellen (Inschriften, Papyri und Bildnisse jeder Art, überhaupt fast alle archäologischen Funde) in erster Linie der Religionsgeschichte zugute. Man sagt mit der Behauptung nicht zu viel, daß unsere Kenntnisse des Altertums nirgends so umfangreich sind wie da, wo es um die Religion geht (was natürlich wesentliche Lücken nicht ausschließt). Ferner ist der objektive Umfang dessen, was in der Antike unter „Religion" fällt, gewaltig. Die antike Religion füllt ja nicht nur den ungeheuren Raum aus, den später in Europa die Kirchengeschichte einnahm, sondern erfaßt auch den gesamten Bereich, der dann unter dem Einfluß des Christentums auf die Ebene des Folklore, der Volkskunde, abgesunken ist, beherbergt also, genau besehen, die Gebiete zweier großer Wissenschaften. Schließlich lieferte das 19. Jahrhundert hier ganz besondere Antriebe. Die Historisierung und Relativierung des Christentums brachte auf der einen Seite einen radikalen Abbau der religiösen Vorurteile gegen alles „Heidnische", räumte also innere Hemmnisse hinweg; Völkerpsychologie und Ethnologie schufen andrer-

[28] *Karl Reinhardt*, Von Werken und Formen, Godesberg (Küpper) 1948.

[29] *Franz Beckmann*, Mensch und Welt in der Dichtung Vergils, Münster (Aschendorff) 1950; Der Friede des Augustus, ebenda 1951; Humanitas, Ursprung und Idee, ebenda 1952.

seits auf dem frei gewordenen Platz nicht nur durch die Betrachtung der Naturvölker ein neues und infolge seiner Gegenwärtigkeit leichter faßbares Erfahrungsmaterial, sondern entwickelten auf seiner Grundlage neue Methoden des Verständnisses für die religiösen Phänomene der Vergangenheit (jedenfalls insoweit es sich um die außerhalb der Offenbarungsreligionen stehenden Religionen handelte). Gerade die antike Religionsgeschichte zog hieraus den reichsten Nutzen und trug ihrerseits auch am meisten zur allgemeinen Religionswissenschaft bei. Man hat heutzutage alle Ursache, dieser üppigen Blüte am Baume unserer Geisteswissenschaften zu gedenken, denn, soweit es wenigstens die Antike betrifft, ist sie ein Stück Vergangenheit im wirklichsten Sinne des Wortes. Man kann gegenwärtig kaum mehr von einer antiken Religionsgeschichte sprechen; die nicht uninteressanten Ursachen dieses auffälligen Wandels stehen hier nicht zur Diskussion. Ich erwähne den Sachverhalt nur deshalb, um gebührend ins Licht zu setzen, was es für die Wissenschaft bedeutet, daß einem, vielleicht dem letzten führenden Vertreter dieser nur noch in Rudimenten bestehenden Wissenschaft es in hohem Alter gelang, ein zusammenfassendes großes Werk herauszubringen. Was der berühmte schwedische Gelehrte Martin P. Nilsson[30] mit seiner „Geschichte der griechischen Religion" geschaffen hat, ist bei dem angedeuteten Stand der Dinge schlechterdings unersetzbar. Ich stehe nicht an, in ihr die wichtigste Leistung der klassischen Altertumswissenschaften in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren zu erblicken.

Nilsson ist vor allem ein Kenner der frühen und „klassischen" griechischen Religion, welche den Gegenstand des älteren ersten Bandes bildet. Hier liegt die eigentliche Domäne des vergleichenden Religionswissenschaftlers, wo es sich darum handelt, von historischen atavistischen Formen aus auf einen nur erschließbaren Anfangszustand vorzustoßen und in ihm einen später verdunkelten Sinn aufzudecken. Da unsere Zeugnisse meistens aus späterer, frühestens aus homerischer Zeit stammen, bedeutet das ein Übergreifen in Zeiträume, die im großen ganzen der genauen Kenntnis des Historikers entzogen sind. Es wäre nicht uninteressant, gerade an Hand von Nilssons souveräner Kenntnis der Dinge sich zu überlegen, bis zu welchem Grade es bei den methodischen Möglichkeiten dieses Faches (und sie sind im Vergleich zu anderen historischen Disziplinen optimal) wirklich gelingt, das vorhandene Vakuum durch echte historische Daten auszufüllen. Es würde sich dann leider herausstellen, daß auch auf diesem Gebiete der Erkenntnis verhältnismäßig enge Grenzen gesetzt sind und die historische Prägnanz bei dieser wie bei allen nur durch Vergleich vorwärtskommenden Wissenschaften doch einen sehr spürbaren Rest übrigläßt. Um so höher ist daher der zweite

[30] *Martin P. Nilsson*, Geschichte der griechischen Religion, I 1941, II 1950 (Handbuch der Altertumswissenschaft V, 2), München (C. H. Beck); vgl. auch N's kürzere, aus dem Schwedischen übersetzte Arbeit „Griechischer Glaube". München (Lehnen) 1946 (Sammlung Dalp 64).

Band zu veranschlagen, in dem der Hellenismus, Kaiserzeit und Spätantike (natürlich ohne Christentum) behandelt werden. Hier sieht man eine bunte Mannigfaltigkeit von Religionen und Kulten im Fluß, schaut in ihre Entwicklung hinein, hier herrscht Leben und Dynamik. Quellen und Forschung sind schier unübersehbar. Für die Zusammenfassung dieser verwickelten Erscheinungen zu einem geschlossenen Bild von geschichtlicher Tektonik, wo also die Dinge nicht nur nebeneinander gestellt werden, sondern ihrem historischen Gewicht und ihrer zeitlichen „Geltung" nach aufeinander bezogen sind, gebührt dem Verfasser ganz besondere Anerkennung. Die Religionsgeschichte muß in diese Partien notwendig auch die ideengeschichtlichen Strömungen einbeziehen; es geht da nicht nur um religiöse Übung, sondern ebenso um Spekulation und Philosophie. Der Historiker steht vor der Aufgabe, alle diese Dinge in ein richtiges Verhältnis zueinander zu setzen, nichts in seiner Bedeutung zu über- und auch nichts zu unterschätzen und jeweils die passenden Kategorien zu finden. Die Nüchternheit, mit der Nilsson gerade in dieser Hinsicht verfährt, ist wohltuend. Sie überzeugt um so mehr, als sie mit einer echten Divination und einem durch lange Erfahrung ausgebildeten Spürsinn gepaart ist. Wir haben nun endlich das Buch, das auch der Außenstehende als zuverlässiges Orientierungsmittel gebrauchen kann. Daß es unter den historisch Interessierten fast aller Sparten an solchen nicht fehlen wird, ergibt sich aus der besonderen Stellung dieser religionsgeschichtlichen Phase, welche ja die gesamte Geistesgeschichte miteinbegreift, von selbst.

Die vergleichende Religionsgeschichte hat sich indessen nicht nur von selbst zurückentwickelt und damit an Boden verloren. In Deutschland erhob sich nach dem Ersten Weltkrieg gegen sie sogar ein lebhafter und leidenschaftlicher Protest. Seine — ausgesprochenen und unausgesprochenen — Motive waren nicht einheitlich und kamen z. T. aus Schichten der Gefühlswelt, wo die Stimme der logischen Argumentation nicht mehr recht zuständig ist. Von ferne gesehen handelte es sich um eine der zahlreichen Äußerungen der damals allgemeinen Stimmung gegen einen „positivistischen" Wissenschaftsbetrieb. Bei näherer Betrachtung war aber doch eine spezielle Note zu erkennen; u. a. konnte man so etwas wie eine „humanistische" Reizbarkeit spüren. Die Art und Weise, wie von der Religionswissenschaft die Antike mit der Welt der Naturvölker auf eine Ebene projiziert wurde, erschien da beinahe als Blasphemie. Hier meldete sich der gleiche Geist zum Wort, der innerhalb der protestantischen Theologie sich gegen die Historisierung des Christentums wandte, und insofern hätte sich in einer radikaleren Form diese Auflehnung auch gegen die historische Betrachtung des Altertums schlechthin wenden können oder sogar müssen. So weit ist es freilich nicht gekommen, was sich allerdings weniger aus dem Ansatz als aus der mangelnden Konsequenz, mit der er verfolgt wurde, ergab. Die neue Position einigermaßen klar zu erkennen, ist nicht leicht. Man kann sich eigentlich nur an das klassische

Buch dieser Richtung, an Walter F. Ottos „Götter Griechenlands“ [31], halten und es auf seine logische Struktur hin befragen. Bei seinen Schülern, der sog. Frankfurter Schule, sah alles schon wieder etwas anders aus und es zeigte sich vor allem an ihren z. T. sehr subtilen religionsgeschichtlichen Untersuchungen, daß mit reinem Ahistorismus heute keine wissenschaftliche Arbeit durchzuführen ist. Inzwischen gehören diese Dinge ihrer Aktualität nach der Vergangenheit an; aber immer noch vermißt der rückschauende Betrachter eine klare Aussage über den Standpunkt, der seinerzeit als Gegenposition zur vergleichenden Religionswissenschaft eingenommen wurde. Man muß deshalb Walter F. Otto für zwei kleine Schriften [32], in denen m. W. sich bis jetzt die deutlichsten Hinweise finden, dankbar sein. Sie bieten uns so etwas wie ein authentisches Zeugnis für das, was zuvor nur erschlossen werden konnte. Man darf danach ruhig aussprechen, daß es sich bei der Auflehnung gegen die Religionswissenschaft nicht nur um mehr oder weniger methodische Divergenzen, sondern um ein radikales Absetzen von jeder geschichtlichen Empirie handelt. Was W. Otto hier gibt, ist im Grunde das Substrat einer besonderen Theologie, nach der sozusagen „alles voller Götter“ ist und dem „wahren Sein“ per se göttliche Wesenheit zukommt. Die griechischen Gottheiten sind die „Gestalten“ oder „Urbilder“ dieses Seins, und die verbindlichste Verdichtung seiner Erscheinung ist der Mythos. Daß diese Gedanken einen guten Stammbaum haben (Hölderlin, Goethe) und daß sie sogar unter besonderen Gesichtspunkten dem griechischen Begriff des Göttlichen nahekommen können, ist unbestreitbar. Nur kann man darin unmöglich einen Austrag der Differenz zwischen dieser Art von Gläubigkeit und den Begriffen der Religionsgeschichte erkennen. Wie jede echte Erfahrungswissenschaft verhält sich diese hinsichtlich letzter Setzungen metaphysischen Charakters neutral, wird also auch auf die Ottosche Position an sich (soweit für die Religionsgeschichte daraus keine Folgerungen gezogen werden) weder positiv noch negativ zu reagieren haben. Aber für ihre eigene Forschung ist es — wie bei jeder modernen Forschung — klar, daß irgendwelche „Offenbarungen“, seien sie nun „christlicher“ oder „heidnischer“ (d. h. Ottoscher) Herkunft, nicht ihre Grundlage abgeben können. Religion und religiöse Phänomene können für sie nichts anderes als immanente Größen sein, und ihre induktive Erkenntnis und Typisierung können sich nie auf eine metaphysische Wahrheit, sondern lediglich auf erfahrbare Bewußtseinsvorgänge (in der allgemeinsten Bedeutung) beziehen. Ich halte es nicht nur für möglich, sondern sogar für durchaus wahrscheinlich, daß innerhalb dieses Bereiches der Ottosche Aspekt sich als einer unter anderen historisch nachweisen läßt; aber in welchem Umfang das der Fall wäre, müßte sich einer Interpretation erschließen, die durchaus nach den Regeln jeder gewöhnlichen historischen

[31] *Walter F. Otto,* Die Götter Griechenlands, Bonn, 1. Aufl. 1929, 2. Aufl. 1948, 3. Aufl. Frankfurt (Schule-Bulmke) 1947.

[32] *Walter F. Otto,* Das Vorbild der Griechen, Tübingen (Wunderlich) o. J.; Gesetz, Urbild aus Mythos, Stuttgart (Metzler) 1951.

Forschung verfährt, und es darf wohl auch als sicher gelten, daß die griechische Religion in toto schwerlich auf diesen Nenner gebracht werden kann.

Die vergleichende Religionsgeschichte nimmt in erster Linie auf den Kultus Bezug. Im kultischen Handeln enthüllt sich ihr der eigentliche religiöse Sinn, entweder als unmittelbar wirklicher oder als Verhüllung alter, einst lebendiger Vorstellungen. Den Mythos läßt sie zurücktreten, weniger aus Mißachtung seiner Bedeutung als infolge von Mißtrauen gegenüber seinen historisch überlieferten Formen. Wer kann angesichts der hier herrschenden, schier verwirrenden Mannigfaltigkeit sagen, worin der echte und ursprüngliche Sinn steckt und wo lediglich Abwandlungen literarischer Art zu sehen sind? Freilich kann auch nicht verwundern, daß die Reaktion gegen die vergleichende Religionsgeschichte das Verhältnis geradewegs umkehrt und eben im Mythos die Quelle der Erkenntnis sucht. Das trifft schon für die „Götter" W. F. Ottos zu; es ist ausschlaggebend geworden für einen seiner (früheren) Freunde und Anhänger, für den bekannten ungarischen Gelehrten Karl Kerényi (seit dem Krieg in der Schweiz lebend). Kerényi teilt im Grunde die Ottosche Ansicht von den Göttern und dem Mythos als Seinsoffenbarung, gibt ihr aber durch die Aufnahme der Tiefenpsychologie Jungscher Prägung die Abwandlung, daß er das im Mythos zum Vorschein kommende Wirkliche umschreibt als sog. Archetypus (d. h. menschliche Urprägung von phylogenetisch hohem Altem). Genauer gesagt: So ist etwa das nach außen betonte Programm der Mythologie, die er seit Jahren in dem Züricher Institut Jungs vertritt. Inwieweit er seine eminenten Kenntnisse auf diesem Gebiet nun tatsächlich der Jung'schen Psychologie zugute kommen läßt, steht natürlich auf einem anderen Blatt. Man hat das zugunsten des Verfassers doch nicht zu verschweigen angesichts seiner „Mythologie der Griechen" [33]; denn dieses Buch ist nun keineswegs auf ein „Dogma" eingeschworen. Es will die griechische Göttergeschichte für Erwachsene erzählen, wobei der Nachdruck auf „erzählen" liegt und jegliche Deutung, abgesehen von den programmatischen Vorbemerkungen, zurücktritt. Bei dem Mangel gerade an deutschsprachigen, einem breiteren Publikum zugänglichen Mythologien bestehen für K.s Buch erhebliche Erfolgsaussichten.

So wenig von einer Theologisierung oder Dogmatisierung der Religionsgeschichte ein Fortschritt unserer Kenntnisse erwartet werden kann, ebenso wenig wäre es freilich angebracht, die Religionsgeschichte alten Schlages ohne weiteres für die einzig mögliche Vermittlung historischer Erkenntnis zu halten. Sie ist als Spezialwissenschaft zwar durchaus imstande, eine Summe verhältnismäßig sicherer oder wahrscheinlicher Einzeldaten zu liefern, aber keineswegs ist sie deswegen schon in der Lage, einen historischen Zusammenhang herzustellen. Religion im Querschnitt

[33] *Karl Kerényi*, Die Mythologie der Griechen, Die Götter- und Menschheitsgeschichte, Zürich (Rhein-Verlag) 1951.

als geschichtlich erhebliche Schicht ist etwas anderes als Götter- und Kultusgeschichte. Daß Nilssons „Geschichte der griechischen Religion" mehr ist, zumal im zweiten Band, beweist eben ihren Rang. Aber trotzdem bleiben noch Wünsche offen. Was man vom Standpunkt eines das Ganze von innen erfassenden Historikers brauchte, wäre eine Geschichte der griechischen Frömmigkeit, eine Beschreibung ihrer Entwicklung und ihrer qualitativen Schichten, m. a. W. eine Rückbeziehung des ungeheueren religionsgeschichtlichen Materials auf die konkrete Bewußtseinslage der Griechen — genauer: ihrer verschiedenen Kreise — im Wandel der Jahrhunderte, angefangen mit der (vielleicht rekonstruierbaren) unmittelbar vorhomerischen Zeit und fortlaufend bis in die Kaiserzeit. Sie stellt auch im Sinne der Kulturgeschichte eines der wichtigsten Desiderate dar.

Es bedarf nur noch des kurzen Hinweises, daß sich dieser Bericht auf die nichtchristliche Antike beschränkt hat. Traditionsgemäß beansprucht auch das antike Christentum einen eigenen Titel und läßt in unserem Zusammenhang lediglich die Bemerkung zu, daß glücklicherweise eine kurze populäre Darstellung des frühen Christentums, konzipiert vor allem auch in Hinsicht auf die jüdische und heidnische antike Vorgeschichte, nicht nur einen Kenner wie Rudolf Bultmann zum Verfasser hat, sondern in ihr auch einer der heute selten gewordenen Stimmen der historischen Theologie zu Worte kommt[34]. Wer die Religionsgeschichte des Alten Orients verfolgen will und dabei sein Auge auf der Einsatzstelle des Christentums ruhen läßt, der greife zu dem schönen Buch von W. F. Albright[35]. Es ist nicht nur von einem gelehrten Kenner internationaler Berühmtheit, sondern auch von einem christlich denkenden Menschen geschrieben.

Zum Schluß darf der Referent vielleicht nochmals betonen, daß er seiner Berichterstattung einen besonders integrierten Begriff der Kulturgeschichte zugrunde gelegt hat und daß er sich der hieraus entspringenden Einseitigkeit, sowohl des Urteils als der Auswahl, wohl bewußt ist. Natürlich gibt es keine auf das Ganze zielende Erkenntnis ohne die einzelnen Vorarbeiten, und gerade der Historiker, dem es um einen Querschnitt durch die Fülle des Lebens zu tun ist, wird es dankbar begrüßen, wenn ihm knappe Abrisse zur vorläufigen Unterrichtung[36], lexikalische Hilfs-

[34] *Rudolf Bultmann*, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religion, Zürich (Artemis) 1949.

[35] *William Foxwell Albright*, Von der Steinzeit zum Christentum, Monotheismus und geschichtliches Werden, München (Lehner) 1949 (Sammlung Dalp 55).

[36] Etwa: *Rudolph Stanke*, Die politische Philosophie des Altertums, Wien 1951; *Alfred Verdroß-Droßberg*, Grundlinien der antiken Rechts- und Staatsphilosophie, Wien 1948. Man hat freilich hervorzuheben, daß beide Bücher die kurze, längst vergriffene Darstellung von *Max Pohlenz* („Staatsgedanken und Staatsleben der Griechen", Lpz. 1923, Wissenschaft und Bildung) nicht ersetzen. Ihre Neuausgabe wäre dringend zu wünschen. Eine wirklich sachkundige Behandlung der griechischen Staatslehre, welche philologisch und theoretisch gleich befriedigend wäre, wird wohl auch weiterhin ein unerfüllbarer Wunsch bleiben.

mittel[37] oder eindringliche Darstellungen zu Hilfe kommen. Nirgends schätzt man solche für die Antike höher, als wenn es sich um die griechische Musik handelt. Von ihr wissen wir, daß sie eine fundamentale Komponente der antiken Kultur war, und sind andrerseits doch ohne jede Anschauung. Sie läßt sich infolge der Unmöglichkeit, die verschollenen Töne wiederzubeleben, mit keinem Mittel mehr gewinnen. Wohl aber kann man ihren Reflex und ihre äußeren Konturen noch feststellen, ein Unterfangen, dem sich neuerdings Max Wegner vor allem von der Instrumentenkunde und ihrer reichen archäologischen Dokumentation her unterzogen hat[38]. Der Musikwissenschaftler Georgiades ist dem Problemkreis von seiten des Rhythmus und der Sprache, dem anderen uns noch greifbaren Relikt des großen Komplexes nachgegangen[39]. Von ähnlicher Unzulänglichkeit, wenn auch besseren heuristischen Chancen, ist die Geschichte der griechischen exakten Wissenschaft, zumal der Mathematik. In dieser Sparte historischer Forschung, welche nur mit besonderen naturwissenschaftlichen Sachkenntnissen zu fördern ist, nehmen ein neues Buch von Neugebauer[40] und die allgemein verständliche Darstellung von George Sarton[41] jetzt einen hervorragenden Platz ein. Für die stoffreichsten altertumswissenschaftlichen Disziplinen, die Archäologie und die Kunstgeschichte, ist man immer auf neue Informationsmittel angewiesen. Zwei Werke entsprechen diesem Bedürfnis, das Handbuch der Archäologie, ein Sammelwerk[42] und die antike Kunstgeschichte von Friedrich Matz[43], für einen einzelnen ein bewundernswürdiges Unterfangen. Im übrigen lebt die Wissenschaft, wo auch immer sie sich betätigt, ebenso von der Sorgfalt der wissenschaftlichen Einzelarbeit wie von der Bedeutsamkeit ihrer Probleme. Zu letzteren dürfen gewiß Fragen zählen wie die nach der Kreuzung ägyptischer Kunsttradition mit griechisch-römischer Formensprache[44] und der universalgeschichtliche Zusammenhang von Antike und Islam, der von R. Paret[45] mehr angeschnitten als wirklich ergriffen wird.

---

[37] *Hans Siegert*, Griechisches in der Kirchensprache. Ein sprach- und kulturgeschichtliches Wörterbuch, Heidelberg (Winter) 1950.

[38] *Max Wegner*, Das Musikleben der Griechen, Berlin (De Gruyter) 1949.

[39] *Thrasybulos Georgiades*, Der griechische Rhythmus. Musik, Reigen, Vers und Sprache. Hamburg (M. v. Schröder) 1949.

[40] *O. Neugebauer*, The exact sciences in Antiquity, Kopenhagen (Munksgaard) 1951.

[41] *Georg Sarton*, A History of Science, Ancient Science through the Golden Age of Greece, London-Oxford (University Press) 1953.

[42] Handbuch der Archäologie im Rahmen des Handbuches der Altertumswissenschaft, hrsg. v. *Walter Otto*, München (Beck) 1. Textband 1939; 1. Tafelband 1939; 2. Bd. 1. Lieferung 1950; 3. Bd. 1. Lieferung 1950; 4. Bd. 1. Lieferung 1953.

[43] *Friedrich Matz*, Geschichte der griechischen Kunst, Frankfurt/Main (Klostermann) Bd. 1 1950.

[44] *Heinrich Drerup*, Ägyptische Bildnishorte griechischer und römischer Zeit, Münster (Aschendorff) 1950.

[45] *Rudi Paret*, Der Islam und das griechische Bildnisgut, Tübingen (Mohr) 1950 (Philosophie und Geschichte 70).

Stadt- und Landesgeschichte

Forschungsbericht von Ernst Bock

Die zahllosen, hinreichend bekannten Schwierigkeiten, mit denen die deutsche Geschichtsforschung in der Nachkriegszeit zu kämpfen hatte und zum Teil noch zu kämpfen hat, haben wenigstens ein Gutes gehabt: Die Unmöglichkeit, umfassende wissenschaftliche Arbeiten in Angriff zu nehmen, hatte beinahe zwangsläufig eine weitgehende Selbstbesinnung und Selbstbeschränkung zur Folge, die ihren sichtbaren Ausdruck nicht zuletzt in einem auffallenden Anschwellen der landes- und ortsgeschichtlichen Literatur fand. Das gilt insbesondere für die größeren Gemeinwesen, in denen das allmähliche Bewußtwerden der schweren Kriegsverluste, gepaart mit dem berechtigten Stolz auf ihre Wiederaufbauleistungen, zu einer derart intensiven Beschäftigung mit der eigenen Vergangenheit führte, wie kaum je zuvor. Diese, wenn man so sagen darf, Bestandsaufnahme der historischen Kulturwerte, mit der sich häufig eine Art Rechenschaftsbericht der verantwortlichen Amtsstellen verbindet, hat teilweise höchst beachtliche und wesentliche Ergebnisse gezeitigt. Sie mögen im Folgenden anhand einiger Beispiele, wie sie der Zufall bot, verdeutlicht werden. Daß hierbei an erster Stelle zwei Städte stehen, die räumlich weit voneinander entfernt sind, und deren geschichtliche Entwicklung grundverschieden verlaufen ist: Linz und Köln, erhöht womöglich noch den Reiz des Ganzen; fragt man sich doch unwillkürlich, ob und wieweit dem allem symptomatische Bedeutung für die Zukunft beizumessen ist.

Die mannigfachen und eigentümlichen Probleme, vor die die letzten anderthalb Jahrzehnte Linz gestellt haben, und deren Bewältigung für seinen weiteren Werdegang ausschlaggebend ist, werden in dem einleitenden Kapitel des dreisprachigen Buches „Linz heute“ [1] von Bürgermeister *Dr. Koref* kurz präzisiert. Es sind deren in der Hauptsache vier bzw. fünf: 1) Als unmittelbare Folge einer überstürzten und übersteigerten Industrialisierung stieg die Bevölkerungszahl der „Patenstadt des Führers“ in den Jahren 1938-42 sprunghaft von 60 000 Menschen auf insgesamt 185 000. 2) Da weder Handel und Verkehr noch die Verwaltungsorganisation und der Wohnungsbau mit diesem ungesunden Wachs-

[1] Linz heute. Linz to day. Linz aujourd'hui. Buch der Stadt Linz 1950. The book of Linz 1950. Livre de la ville de Linz 1950. (Bearb. von Hanns Kreczi.) Hrsg. vom Kulturamt der Stadt Linz. (Linz 1950.) 219 S. mit zahlreichen Abb. 4°, 40.— öS.

tum Schritt halten konnte, ergab sich alsbald eine, alle Planungen weit hinter sich lassende Wohnungsnot und ein ungeheurer Substanzverzehr. Linz wurde zum österreichischen Notstandsgebiet schlechthin. 3) Der katasprophale Ausgang des zweiten Weltkriegs hat diese unorganische Entwicklung ebenso abrupt abbrechen lassen, wie sie begonnen hatte — allein rückgängig ließ sich das einmal Geschehene nicht mehr machen. Was blieb, waren allenthalben Bruchstücke. 4) Eben der forcierte Aufbau einer Schwer- und Rüstungsindustrie, der Linz in den Kriegsjahren eine kurze Scheinblüte verdankte, ließ 1945, da die günstige Konjunktur jäh ins Gegenteil umschlug, die Lage der Stadt mehr als kritisch werden. Zur Behebung der wirtschaftlichen Kriegsschäden, die man mit rund 250 Millionen errechnet hat, gesellten sich die Kosten der Umstellung auf Friedensproduktion. Das alles erfordert planmäßige und zielbewußte Arbeit, und zwar auf lange Sicht.

Die neue Stadtverwaltung ließ sich durch die schier ins Unermeßliche gestiegenen Schwierigkeiten aller Art nicht abschrecken. Mit beispielhafter Energie und beneidenswertem Optimismus ging sie vielmehr frisch ans Werk, und was seither in den paar Jahren geleistet wurde, verdient in der Tat uneingeschränkte Bewunderung. Die große Frage bleibt nur: Werden die Kräfte, zumal auch die finanziellen einer einzelnen Stadt ausreichen, um all diese nur gerade angedeuteten Probleme zu bewältigen? Wird es z. B. gelingen, die überschüssig gewordene Kapazität der Linzer Industrie trotz „Eisernem Vorhang" und den mannigfachen Schranken, die heute Österreich von der deutschen Bundesrepublik trennen, anderweitig abzusetzen? Wird es möglich sein, im Austausch gegen die dringend benötigte Ruhrkohle „genügend Bergfracht zu finden"? Weitere kritische Punkte sind das DP- und Flüchtlingsproblem sowie der Rhein-Main-Donaukanal, der programmgemäß 1970 fertiggestellt sein und den Anschluß an die großen westeuropäischen Industriegebiete und die Nordseehäfen herstellen soll. Die Hauptschwierigkeit bei allen diesen Fragen ist doch zweifellos die, daß sie sich mehr oder minder der Kompetenz Linz' oder auch des österreichischen Staates entziehen, daß die letzte Entscheidung vielmehr vom Gang der weltpolitischen Entwicklung abhängt.

Wenn das in der vorliegenden Schrift auch aus naheliegenden Gründen nicht so klipp und klar gesagt wird, so lassen doch eine Reihe von Bemerkungen und Andeutungen erkennen, daß man sich in maßgebenden Kreisen keinerlei Illusionen über die leidige Macht der Tatsachen hingibt. Um so anerkennenswerter, daß die Stadtverwaltung von Linz sich dadurch nicht in ihrer Wiederaufbauarbeit beirren läßt und neben den mehr praktischen Fragen wie Wohnungsbau, Gesundheitswesen, öffentliche Fürsorge u. a. gerade auch den kulturellen ihr besonderes Augenmerk zuwendet. Näheren Aufschluß über die auf den einzelnen Gebieten entfaltete Tätigkeit gewährt das „Jahrbuch der Stadt Linz", von dem die

Bände für 1950-52 vorliegen[2]. Sie enthalten jeweils außer einer kurzen Stadtchronik und einem Überblick über das Musik- und Kunstleben, die Fortschritte im Schul- und Büchereiwesen, den Zuwachs der städtischen Sammlungen und die wichtigsten Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung in den verschiedenen städtischen Instituten eine Anzahl von Aufsätzen, die durchweg der Geschichte und der Stellung Linz' im deutsch-österreichischen Kulturleben gewidmet sind. Als ein Beispiel statt vieler sei hier nur die schöne Untersuchung von *Franz Koch* über „Linz im geistigen Wandel der Zeit" (Bd. 1950 S. 9-95) hervorgehoben, und hieraus wieder Namen wie Marianne von Willemer, Adalbert Stifter und Hermann Bahr.

In einem gewissen Zusammenhang mit dem „Jahrbuch" stehen einige weitere Arbeiten, die sich die systematische Durchforschung bestimmter Spezialgebiete zur Aufgabe gemacht haben und zugleich einen konkreten Beweis für die eingangs erwähnte Belebung des historischen Interesses in aufstrebenden und kulturfreudigen Städten liefern. In den beiden ersten Bänden seiner dreiteiligen „Linzer Kunstchronik" geht *Justus Schmidt*[3] liebevoll allen Spuren nach, die die Vertreter der bildenden Künste, der Literatur und Wissenschaft von etwa 1200-1900 im Wesensbild der Hauptstadt Oberösterreichs hinterlassen haben. Das Hauptgewicht seiner chronologisch geordneten und nach den einzelnen Fachgebieten gegliederten Untersuchungen liegt naturgemäß im 17. und 18. Jahr-

[2] „Jahrbuch der Stadt Linz" 1950 bzw. 1951 und 1952. (Schriftleitung Hanns Kreczi.) Hrsg. von der Stadt Linz, Städt. Sammlungen. Linz 1951: CXII, 480 S., 50.— öS. 1952: XCVI, 548 S., 60.— öS. 1953: LXVIII, 562 S., 60.— öS. — Inzwischen (Januar 1954) ist als 5. Band seit Kriegsende auch das Jahrbuch 1953 (1954: LXXXIX, 656 S.) erschienen. Man mag es bedauern, daß der erste Teil „vornehmlich aus Raumgründen" sich fortan auf eine „Kulturchronik" der Stadt beschränkt; andererseits hat das Kulturleben Linz' nachgerade einen Umfang erreicht, der diese Maßnahme verständlich macht — und in gewisser Beziehung Neid erregen könnte. Zwei Punkte seien hier herausgegriffen: Die Veröffentlichung der ersten 20 Bände „Linzer Regesten" von insgesamt etwa 60, und die Erwerbung von 84 Gemälden der Sammlung Wolfgang Gurlitt (darunter je 7 von Corinth und Liebermann, 6 von Trübner, 4 von Feuerbach, je 3 von Böcklin und Kokoschka sowie 2 von Slevogt!) für die „Neue Galerie". Welche deutsche Großstadt — und sei es mit noch so reicher Kulturtradition! — kann sich rühmen, rund 270 000 DM für den Ankauf von Kunstwerken zu veranschlagen? — Auch aus den zahlreichen Aufsätzen dieses Bandes können nur 3 hervorgehoben werden. Es sind das: „Linz im Urteil der Reisebeschreibungen und Lebenserinnerungen" von Gustav Gugitz (die von 1444 bis 1923 reichende Bibliographie verzeichnet nicht weniger als 195 Nummern!), „Die Linzer Fernstraßen. Ein Beitrag zur Verkehrsgeschichte von Linz" von Franz Pfeffer und vor allem „Das Linzer Musikleben in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" von Othmar Wessely, der im Anschluß an eine frühere Arbeit im Jahrbuch 1950 eine fühlbare Lücke schließt (vgl. auch S. 99).

[3] „Linzer Kunstchronik" T. 1—3. Linz 1951/52. (Sonderpublikationen zur Linzer Stadtgeschichte, hrsg. von der Stadt Linz, Städt. Sammlungen.) 1. Die Baumeister, Bildhauer und Maler. 207 S. 2. Die Dichter, Schriftsteller und Gelehrten. 305 S. 3. Gesamtdarstellung. 430 S.

hundert, dem Zeitalter des Barocks, also desjenigen Stiles, der wie kaum ein anderer Linz und überhaupt ganz Österreich sein charakteristisches und bleibendes Gepräge verliehen hat. Zwar befinden sich mit Ausnahme von Kepler und Stifter nur wenig ganz Große unter denen, die Linz auf lange Zeit zu fesseln vermochte; andererseits bleibt es doch bemerkenswert, wieviele bedeutende Persönlichkeiten wenigstens vorübergehend hier geweilt und (wenn man so sagen darf) ihre geistige Visitenkarte abgegeben haben. Von Johann Reuchlin und Konrad Celtis über Wolf Huber, die fruchtbaren Comasker Baumeistersippen der Canevale, Calone u. A., über J. L. von Hildebrandt und Jakob Prandtauer bis zu Hermann von Gilm und Friedrich Hebbel ist es eine gar stattliche, allerdings auch ziemlich buntscheckige Schar.

Einige, die man hierunter vermißt, wie z. B. die Musiker, von denen mindestens Mozart und vor allem Bruckner eng mit Linz verbunden waren, findet man im dritten Bande, der eine „Gesamtdarstellung" bieten möchte. In Wirklichkeit reiht er doch weitgehend nur die bereits aus den beiden vorangehenden Bänden bekannten Persönlichkeiten und Tatsachen in ein umfassendes kulturpolitisch-soziologisches Schema ein, das durch die immer wiederkehrenden Überschriften wie „Hof", „Adel", „Stände", „Kirche" und „Bürgertum" ungefähr gekennzeichnet wird. Daß es hierbei nicht ohne zahlreiche Wiederholungen und Überschneidungen abgeht, versteht sich beinahe von selbst. Wenn somit gerade dieser Teil nicht recht befriedigt, so liegt das immerhin nicht nur an der wenig glücklichen Anlage des Gesamtwerks oder an der unzulänglichen Gestaltungskraft des Verfassers, sondern vornehmlich daran, daß Linz nun einmal kaum das geeignete Objekt für eine derartige Geschichte städtischer Kultur ist. Wenn überhaupt, dürfte eine solche nur dann möglich sein, wenn besonders günstige Umstände und zumal lange, in sich gefestigte Traditionen eine einigermaßen einheitliche und kontinuierliche Entwicklung gestatten. Linz war dieses Los vom Schicksal jedenfalls nicht beschieden; dazu ist seine Geschichte, wie oben angedeutet, von allzu verschiedenartigen, häufig sich widerstreitenden geistigen Kräften und politischen Einflüssen bestimmt worden, die es zu keiner dauernden Synthese kommen ließen. Bedauerlich bleibt ferner, daß Schmidt seine Arbeit mit etwa 1900 abbricht, die neueste Entwicklung also nicht mehr berücksichtigt.

Ungefähr dasselbe, was Schmidt für die Kunstgeschichte, hat *Hanns Kreczi* mit seinem Buch „Linz, Stadt an der Donau" [4] für die allgemeine Geschichte geleistet — nur daß er nicht wie jener der Versuchung erlegen ist, eine Darstellung der Linzer Stadtgeschichte bieten zu wollen, für die noch so gut wie alle wissenschaftlichen Voraussetzungen und Vorarbeiten fehlen. Dafür erhalten wir etwas anderes, in seiner Art kaum minder Wertvolles. Einmal einen Schlagwortkatalog mit 650 kurzen zusammen-

[4] Linz, Stadt an der Donau. (In Zusammenarbeit mit der Stadt Linz hrsg. Linz: Buchverlag der Demokratischen Druck- und Verlags-Gesellschaft m. b.H.) 1951. 428 S. mit 21 Taf. und zahlreichen Abb. 150.— öS.

fassenden Artikeln nebst Literaturangaben, und dann eine nach Verfassern alphabetisch geordnete Bibliographie, die nicht weniger als 2952 stadtgeschichtliche Arbeiten aufzählt. Die Schlagwortartikel und Titelaufnahmen sind fortlaufend numeriert, so daß die beiden Kataloge stets aufeinander bezogen werden können. Der Schlagwortkatalog wird schließlich noch durch ein alphabetisches Register von Unterschlagworten und Synonymen sowie ein systematisches Hauptschlagwortverzeichnis ergänzt[5]. Auf diese Weise hat Kreczi in der Tat neue Wege für die Auswertung reiner Fachbibliographien gewiesen und für Linz etwas geschaffen, worum es manche größere Stadt beneiden kann. Von der „Pest" bis zur „Linzertorte", von den „Jesuiten" bis zur „schönen Linzerin", von der „Schloßwasserleitung" bis zum „Puppentheater" und von der „Vorzeit" bis zum „Fernstraßennetz": Stets gibt ein sachkundiger, nicht selten auch bebilderter Artikel in aller Kürze die nötigen Aufschlüsse und Literaturhinweise. Das Ganze ist zugleich ein glänzender Beweis dafür, was selbst in begrenztem Rahmen möglich ist, wenn, wie im vorliegenden Falle, Bibliothek, Archiv und Museum sich zu einheitlich geleiteter und harmonischer Zusammenarbeit vereinigen.

Daß auch die staatlichen Stellen nicht müßig beiseite stehen, zeigen die verschiedenen Veröffentlichungen des oberösterreichischen Landesarchivs in Linz. Gleichzeitig mit dem Erscheinen der „Bibliographie zur oberösterreichischen Geschichte 1935-1945" und des Registers zu Band 10 des „Urkundenbuches des Landes ob der Enns" ging das Landesarchiv auch an die Herausgabe fortlaufender „Mitteilungen", von denen bisher zwei Bände vorliegen[6]. Sie wollen „durch archivgeschichtliche Aufsätze sowohl die im Zentralarchiv verwahrten als auch die über das ganze Land verstreuten Schriftdenkmale einem weiteren Kreis erschließen. Weiter sollen Themen aus dem Gebiete der Verfassungs-, Verwaltungs- und Wirtschaftsgeschichte, für deren Aufhellung reichhaltiger, noch unbenützter Quellenstoff in den Archiven ruht, behandelt werden", wobei „in Hinkunft auch auf die Mitarbeit anderer Heimatforscher" als lediglich der Archivbediensteten gerechnet wird. Es bleibt nur zu wünschen, daß diese Hoffnung auf die Dauer in Erfüllung geht. Von den zahlreichen Beiträgen seien hier nur vier erwähnt, die sowohl thematisch als nach ihrem Umfang besondere Aufmerksamkeit verdienen. Es sind das: „Die Bestände des oberösterreichischen Landesarchivs" von *Erich Trinks*, „Die Quellen zur Geschichte der Wirtschaft im Lande ob der Enns" von

[5] Auf einen Schönheitsfehler sei nebenher kurz hingewiesen; in der Einleitung (S. 7) sind bei den Hinweisen auf das alphabetische und systematische Register offenbar die Seitenzahlen des Manuskripts stehen geblieben. Es muß also statt S. 349 richtig 297 und statt 353 richtig 301 heißen.

[6] Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs. Bd. 1, 2. Linz 1950, 1952. 1. (Schriftleitung Eduard Straßmayr) 289 S. 2. (Schriftleitung Erich Trinks) 198 S.

Alfred Hoffmann[7], „Die Ämter-Organisation der Stände im Lande ob der Enns" von *Eduard Straßmayr* und „Evangelisches Glaubensgut in Oberösterreich. Ein Beitrag zur Erschließung des religiösen Gehaltes der Reformation im Lande ob der Enns" von *Grete Mecenseffy*.

Wesentlich anderer Art ist die Problematik der Situation, in die der unglückliche Ausgang des Krieges die zweite der eingangs erwähnten und als beispielhaft bezeichneten beiden Städte: Köln, versetzt hat. Während jener bei Linz letzten Endes nur eine Reihe von Gefahrenmomenten, die bereits in der bisherigen Entwicklung beschlossen lagen, auf die Spitze getrieben und so die Krise beschleunigt hat, stellte er im Falle Kölns dessen gesamte Existenzgrundlagen unmittelbar in Frage. Wer jemals die völlig zerbombte Stadt in den Jahren 1944-46 gesehen hat, wird den trostlosen und zugleich erschütternden Anblick des einstmals „goldenen Köln" zeitlebens schwerlich mehr vergessen können. Daß die verantwortlichen Stellen damals gleich denen in zahlreichen andern Städten, wo die Dinge ähnlich lagen, nicht verzagten, sondern ungesäumt in zäher und zielbewußter Arbeit an den Wiederaufbau gingen, wird stets ein Ruhmesblatt des so oft gescholtenen deutschen Bürgertums bleiben.

Kaum minder bedeutsam war die schon im Juli 1948 — also knapp einen Monat nach der Währungsreform — klar formulierte Erkenntnis, daß Kölns „Gegenwartsprobleme . . . in einer starken typischen Vergangenheit" wurzelten. Mit vollem Recht sah man daher in der „Klarstellung des bisherigen Wesens" der zerstörten Stadt „eine geistige Voraussetzung ihrer Erneuerung"; denn sie „gehört auch zur Ausrichtung und Ermutigung der Gemüter, die hier unmittelbar beteiligt sind". Diese von tiefer geschichtlicher Einsicht zeugenden Äußerungen stammen aus dem Vorwort des Kölner Wirtschaftshistorikers *Bruno Kuske* zu einem von der Stadt herausgegebenen Sammelwerk, das unter dem ebenso stolzen wie lapidaren Titel „Köln"[8] in zeitbedingter Kürze „die wesentlichsten Tatsachenzusammenhänge" der Allgemeinheit wieder zu Bewußtsein bringen möchte. Wenn der Band auch „nach Lage seiner Aufgaben unmöglich alles bringen" konnte, so überragt er doch die meisten derartigen Werke dank dem glücklichen Umstand, daß sich für alle Fachgebiete die denkbar sachverständigsten Mitarbeiter fanden, und man es ihnen zudem überließ, nach „ihrem um die Stadt besorgten Ermessen" zu sprechen. So ergab sich trotz der „verschiedenen spezialisierten Gedankengänge" aus dem pädagogischen Endzweck eine höchst sinnvolle und aktuelle Einheit. Es hält darum schwer, einzelne Beiträge besonders hervorzuheben. Ob die politische Entwicklung der Stadt geschildert wird *(Kallen)*, ihre verfassungs- und verwaltungsgeschichtliche *(Kuphal)* oder ihre wirtschaft-

[7] Inzwischen (1952) ist die große zweibändige „Wirtschaftsgeschichte des Landes Oberösterreich" von Alfred Hoffmann und Erich M. Meixner erschienen, die dem Referenten jedoch nicht vorlag.

[8] Köln. Hrsg. von der Stadt Köln. Köln: J. P. Bachem 1948. 244 S. mit Abb., 32 Bl. Abb., 7 Taf., 18,— DM.

liche *(Kuske* und *K. E. Müller)* und soziale *(Pohl),* ob das geistige Leben *(Räderscheidt)* oder das künstlerische (die bildende Kunst von *O. H. Förster,* Museumswesen und Kunstpflege von *H. Schnitzler,* die Musik von *P. Mies):* Stets geschieht das mit deutlichem Hinblick auf das Ganze, wie das auch formal durch die beiden einleitenden Aufsätze über die geographische Lage Kölns (von *W. Tuckermann*-Heidelberg) sowie „Stadtraum und Stadtbild" (von *H. Vogts,* in dessen Händen auch die Gesamtbearbeitung lag) bzw. eine abschließende „Allgemeine Schau" (von *C. O. Jatho)* betont wird. Durchweg bleibt das Hauptaugenmerk darauf gerichtet, der lebenden Generation die außerordentlichen Leistungen ihrer Vorfahren auf allen Gebieten anschaulich zu Gemüte zu führen, woraus konsequenterweise für jene die moralische Verpflichtung abgeleitet wird, sich dieser würdig zu erweisen und in Abwandlung des bekannten Goethe-Zitats das Ererbte neuzuerwerben, um es dergestalt in zeitgemäßer Form wahrhaft zu besitzen.

Nurmehr auf einen Punkt sei in diesem Zusammenhang eigens hingewiesen, weil er in der heutigen Zeit besondere Beachtung verdient. Keiner der Beteiligten ist der zumal bei einem Wirtschaftszentrum vom Range Kölns naheliegenden Versuchung erlegen, die materiellen Momente allzu sehr in den Vordergrund zu stellen. Das Schwergewicht liegt vielmehr bewußt auf den im Laufe der Jahrhunderte geschaffenen Kulturwerten, an denen Köln von jeher überreich war. Daß gerade sie im Krieg am schwersten getroffen wurden, ist Grund genug, beim Wiederaufbau der zerstörten Stadt vornehmlich auf die Erneuerung eines regen und vielseitigen geistigen Lebens bedacht zu sein; wird doch ohne ein solches der gegenwärtige wirtschaftliche Wiederaufstieg Köln bestenfalls Scheinblüten treiben bzw. eine konjunkturbedingte und darum vorübergehende Erscheinung bleiben. So ist es denn kaum ein Zufall, daß in den Arbeiten, die 1950 anläßlich der 1900-Jahrfeier der Stadtgründung erschienen, die Erforschung der kulturgeschichtlichen Vergangenheit Kölns durchaus im Mittelpunkt steht.

Wenn wiederum die „Kölner Untersuchungen", die *Walther Zimmermann* im Auftrag des Kultusministeriums des Landes Nordrhein-Westfalen als Festgabe des Staates zum Stadtjubiläum herausgab[9], vorzugsweise den mittelalterlichen Kirchenbauten gewidmet sind, so hängt auch dies mit der eigentümlichen Wesensart des „heiligen Köln" aufs engste zusammen. Der bei aller Weltläufigkeit konservativen Geisteshaltung, die die Stadt von altersher auszeichnete und zu einer der Hochburgen des Katholizismus in Deutschland werden ließ, entspricht, unbeschadet dem frohen rheinischen Naturell ihrer Bürger, der religiöse Grundzug ihrer kulturellen Lebensäußerungen. Nicht umsonst erblickte die Roman-

[9] Kölner Untersuchungen. Festgabe zur 1900-Jahrfeier der Stadtgründung. Im Auftrage des Kultusministeriums des Landes Nordrhein-Westfalen hrsg. von Walther Zimmermann. (Ratingen: A. Henn 1950.) VIII, 215 S. mit Abb., 2 Pläne. (= Die Kunstdenkmäler im Landesteil Nordrhein. Beih. 2) 12,— DM.

tik gerade im Kölner Dom den Inbegriff mittelalterlicher Kunst schlechthin. Neben den verschiedenen Beiträgen zur Bau- bzw. Vorgeschichte von St. Georg, Groß St. Martin, St. Alban, der Minoritenkirche u. a. seinen hier nur einige erwähnt, die mit allgemeinerem Interesse rechnen können. Daß die Kölner Baudenkmäler nicht erst im Krieg 1939-45 schwer gelitten haben, worüber *A. Verbeck* und *W. Zimmermann* zusammenfassend berichten, zeigen die beiden Aufsätze von *E. Hegel* „Kölner Kirchen und die Stadtzerstörungen von 350 und 881", sowie von *E. Ennen* „Die Bedeutung der Kirche für den Wiederaufbau der in der Völkerwanderungszeit zerstörten Städte". Besondere Beachtung verdient endlich noch eine weitere Abhandlung Hegels über „Die Entstehung des mittelalterlichen Pfarrsystems der Stadt Köln".

Einen wesentlich andern Verlauf nahm trotz mancher historischer Parallelen die Entwicklung einer zweiten großen deutschen Handelsstadt: Hamburgs. Eine für breitere Kreise bestimmte, aber recht erfreuliche und sachkundige Darstellung seiner wechselreichen Geschichte liegt jetzt in dem Buch von *Bernhard Studt* und *Hans Olsen* vor[10]. Hier können nur die wichtigsten Momente, die für Hamburgs Aufstieg zu einem der führenden Seehandels- und Hafenplätze Europas ausschlaggebend waren, hervorgehoben werden. Sieht man von der bedeutsamen, aber letzten Endes episodenhaften Rolle ab, die die Stadt unter den Erzbischöfen von Hamburg-Bremen im 9. bis 11. Jahrhundert bei der Christianisierung der nordischen Länder gespielt hat, so sind es die Jahre 1227 und 1228, die für ihren weiteren Werdegang entscheidend wurden. Brachte ersteres mit der Schlacht von Bornhöved die Beseitigung der Dänenherrschaft, so letzteres die Verschmelzung der bisher erzbischöflichen „Altstadt" mit der 1188 durch Graf Adolf III. von Schauenburg gegründeten „Neustadt" zu einer rechtlichen und politischen Einheit. Freilich, als nunmehr holsteinische Landstadt konnte Hamburg sich noch lange nicht mit Lübeck messen, das Kaiser Friedrich II. bereits 1226 als freie Reichsstadt anerkannt hatte. So fiel denn auch diesem und nicht Hamburg die leitende Stellung innerhalb der Hanse zu. Daran änderte sich auch nichts, als es diesem gelang, sich um 1300 praktisch unabhängig von seinem gräflichen Stadtherrn zu machen und seit 1422 sogar gleich andern reichsunmittelbaren Städten zu den Reichstagen geladen zu werden. Im Gegenteil, eben seine unklare staatsrechtliche Stellung sowie die daraus resultierenden politischen und kirchlichen Schwierigkeiten nötigten den Rat, immer wieder zwischen dem Reich und Dänemark sowie der Hanse und den aufkommenden Nationalstaaten vorsichtig zu lavieren. So ist seine Haltung vom Beginn des 16. bis ins 19. Jahrhundert durch eine ausgesprochene Neutralitätspolitik gekennzeichnet.

---

[10] Hamburg. Die Geschichte einer Stadt. Mit einem historischen Verzeichnis von Straßen- und Ortsnamen und zahlreichen Zeichnungen und Photos. Hamburg: Hans Köhler 1951. 308, 22 S. 14,80 DM.

Wenn sich die Stadt gleichwohl schon 1528 eindeutig zum evangelischen Glauben bekannte, so mögen die alten Streitigkeiten mit dem Bremer Domkapitel mit dazu beigetragen haben. Im Zusammenhang hiermit wurde 1529 nicht nur das gesamte Schul- und Armenwesen umgestaltet, sondern auch durch den sog. Langen Rezeß die Alleinherrschaft des aristokratischen Rates beendet und den Abgeordneten der Bürgerschaft ein, zunächst allerdings noch beschränktes Mitwirkungsrecht in Regierungsangelegenheiten zugesichert. Der hier erstmals zu Tage tretende Grundsatz der Gewaltenteilung hat über den Hauptrezeß von 1712 hinaus bis heute die Verfassungsentwicklung Hamburgs entscheidend beeinflußt. Kaum weniger modern als dieser demokratische Grundzug mutet die Toleranz an, mit der die Reformation durchgeführt und auch späterhin den aus den Niederlanden vertriebenen Calvinisten sowie spanischen und portugiesischen Juden Religionsfreiheit zugestanden und somit eine neue bürgerliche Existenz ermöglicht wurde. Nimmt man noch hinzu, wie geschickt die Stadt sich von der Hanse zu trennen wußte, als diese mit ihren überlieferten Handelsgrundsätzen und veralteten Organisationsformen in wachsenden Widerspruch zu den Tendenzen einer neuen, nicht mehr recht verstandenen Zeit geriet; wie jene dafür ungeachtet aller wider sie erhobenen Vorwürfe enge Wirtschaftsbeziehungen mit den Niederlanden und den englischen „merchant adventurers" anknüpfte; wie sie endlich ihre mühsam errungene Machtstellung und Unabhängigkeit mit allen Mitteln, nötigenfalls auch mit Waffengewalt, verteidigte: so hat man die Hauptgründe für den einzigartigen Aufstieg Hamburgs im 17. und 18. Jahrhundert beisammen. Bemerkenswerter Weise entfaltete sich gleichzeitig mit seiner wirtschaftlichen Blüte ein reges geistiges und künstlerisches Leben, das durch Namen wie Matthias Weckmann, Arp Schnitger, G. F. Händel, Klopstock, Matthias Claudius, J. H. Voss und Lessing charakterisiert wird.

Wenn die Stadt sodann (gleichsam als Bewährungsprobe) auch die schweren Rückschläge und Schäden, die sie unter Napoleon durch die Kontinentalsperre und in den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts erlitt, im großen und ganzen unerschüttert überstand und aller Schwierigkeiten Herr wurde, so verdankt sie das in erster Linie der selten glücklichen Verbindung verschiedenartigster Eigenschaften, die von jeher den niedersächsischen Stamm und insbesondere das hanseatische Bürgertum ausgezeichnet haben: Nüchtern-realistisches Abwägen aller Gegebenheiten und tatkräftiges Zupacken im richtigen Augenblick; ein bedächtiges Abwarten-Können, gepaart mit entschlossenem, zielbewußtem Handeln und zäher Beharrlichkeit; eine bei allem Reichtum betonte, jedem unnötigen Prunk abholde Schlichtheit im äußeren Auftreten und zugleich eine stolze, seiner eigenen Werte bewußte Selbstsicherheit im Umgang mit den andern Großen dieser Erde; das Hochhalten der guten alten Tradition und doch ein sicherer Blick für künftige Entwicklungsmöglichkeiten; abweisende Verschlossenheit auf der einen Seite, ein allezeit für das Ge-

diegene empfängliches und weltoffenes Wesen. Abschließend sei noch besonders auf das von Olsen stammende „Historische Verzeichnis" der wichtigsten Straßen- und Ortsnamen verwiesen, das in Kürze alle erforderlichen Erklärungen und Erläuterungen bringt.

Ist in der Geschichte Hamburgs durchweg noch etwas vom Pulsschlag des Weltgeschehens zu spüren, so gelangen wir mit der Arbeit *Wilhelm Wöhlkes* über das rund 60 km westlich davon gelegene „Bremervörde und sein Einzugsgebiet"[11] in die Abgeschiedenheit einer heute abseits vom großen Verkehr gelegenen Kleinstadt. Das war freilich nicht immer so. Wohl schon im 10. Jahrhundert hatten die Bremer Erzbischöfe an einer Furt der Oste, die wegen der zahlreichen umliegenden Moore hier allein passierbar war, eine Burg gebaut. Aus uns unbekannten Gründen wurde dann im 12. Jahrhundert etwa 300 m nordwestlich davon eine neue Festung errichtet, und wohl gleichzeitig auch der Brückenverkehr entsprechend umgeleitet. Daß diese Festung nicht nur zum Schutz, sondern mindestens ebensosehr auch zur Beherrschung der von Bremen nach Stade und weiter nach Hamburg führenden Handelsstraße diente, verrät ein bereits für 1225 bezeugter Zoll. Wirtschaftliche und finanzielle Gesichtspunkte waren es also in erster Linie, denen Vörde seine Entstehung zu verdanken hatte. Erst später dürfte sich allmählich im unmittelbaren Festungsbereich zwecks besserer Versorgung der Besatzung eine Siedlung gebildet haben, deren geringe Bedeutung schon daraus erhellt, daß sie niemals Kirchdorf wurde und erst 1582 einen eigenen Markt erhielt. Auch als Verwaltungsmittelpunkt — die Sammlung und Aufzeichnung der Vogteigerechtsame erfolgte 1498 — dürfte Vörde kaum jemals eine nennenswerte Rolle gespielt haben. Auf seine wechselvolle Geschichte, zumal im 30jährigen Kriege, braucht darum nicht weiter eingegangen zu werden. Ungleich wichtiger als diese ist, daß der Verkehr zwischen Bremen und Hamburg sich seit ca. 1560 mehr nach Süden verlagerte; damit verlor Bremervörde ganz von selbst und unaufhaltsam an Bedeutung. Mit der Zerstörung zwischen 1682 und 1685 sank es für volle zwei Jahrhunderte in eine Art Dornröschenschlaf, aus dem es auch sein mehrfacher Anschluß an das Eisenbahnnetz seit 1898 nicht mehr recht zu wecken vermochte. Wohl wurde die Stadt damit in beschränktem Maße wieder Verkehrsknotenpunkt, allein der Hauptverkehr auf Bahn und Straße verlief nach wie vor ein gutes Stück südlich von ihr.

Das geschichtliche Interesse an der Entwicklung Bremervördes bleibt unter diesen Umständen begreiflicher Weise gering, und diese verdiente daher vom Standpunkt des Historikers aus schwerlich eine eigene Untersuchung. Wöhlkes Standpunkt ist denn auch ein wesentlich anderer; für

[11] Bremervörde und sein Einzugsgebiet. Göttingen: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Göttingen 1952. 177 S. mit 9 Karten und Diagrammen und 20 Abb. auf 5 Kunstdrucktafeln. 4,— DM. (= Göttinger geographische Abhandlungen, hrsg. von Hans Mortensen H. 12 und Veröffentlichungen der Wirtschaftswissenschaftlichen Gesellschaft zum Studium Niedersachsens N. F. Bd. 43.)

ihn stehen die wirtschaftsgeographischen und soziologischen Momente durchaus im Vordergrund. Worauf es ihm recht eigentlich ankam, ist die Erforschung der „funktionalen Beziehungen" zwischen einem städtischen Wirtschaftszentrum und dessen ländlichem Einzugsgebiet. Dieser auch kulturgeschichtlich reizvollen Aufgabe ist die ebenso minutiöse wie liebevolle, durch zahlreiche Karten und Abbildungen veranschaulichte Darstellung vollauf gerecht geworden.

Ähnliches gilt mutatis mutandis für die Geschichte der Braunschweiger Patrizierfamilie von Vechelde, die uns der Direktor des dortigen Stadtarchivs *Werner Spiess* in seinem Buche schildert[12]. Weit wichtiger als die einzelnen stadt- und wirtschaftsgeschichtlichen oder gar genealogischen Probleme sind dem Verfasser die soziologischen; ihn fesselt vornehmlich das Typische an dem Schicksal dieses ritterlichen Geschlechts, das wie so viele seines Standes unter dem Druck einer allgemeinen Existenzkrise die ererbte Scholle verließ und um die Mitte des 14. Jahrhunderts in die Stadt, in diesem Falle also Braunschweig, übersiedelte. Indem es sich geschickt den veränderten Verhältnissen anpaßte und auf den einträglichen Tuchhandel verlegte, gelangte es dank der Tüchtigkeit seiner Mitglieder und einigem Glück binnen kurzem zu erheblichem Reichtum, der nunmehr auf Jahrhunderte hin die Grundlage ihrer Lebenshaltung bildete. Was Wunder, daß die Vechelde bald auch Eingang in den alteingesessenen Patriziat sowie den Rat fanden; schon in der dritten Generation stellten sie mit dem „alten Hermann" den weitaus bedeutendsten Bürgermeister (1386-1420), den Braunschweig je gehabt hat. Die Zugehörigkeit zum Rat und vollends das Bürgermeisteramt nahm freilich den Einzelnen derart in Anspruch, daß an eine regelmäßige Ausübung des herkömmlichen Kaufmannsberufs kaum mehr zu denken war. Da nicht nur der damaligen Zeit Macht und Ehre über alles andere ging, wurde das von den Vorfahren in harter Arbeit erworbene Vermögen dem unbedenklich geopfert, von der fatalen Anziehungskraft, die das seit 1650 weitverbreitete Rentnerleben mit seinen Bequemlichkeiten auf ein schwächliches Epigonentum auszuüben pflegt, gar nicht zu reden. Auch die Vechelde sind dieser Versuchung erlegen. Um so verhängnisvoller für sie, daß in Braunschweig der Verlust der städtischen Unabhängigkeit (1671), der für die bis dahin herrschenden Geschlechter gleichbedeutend mit dem Verlust ihrer politischen Machtstellung war, mit einem katastrophalen Rückgang des Handels zusammenfiel. Die Vechelde, die sich dergestalt in ihrer gesamten bürgerlichen Existenz aufs schwerste bedroht sahen, wußten sich dagegen nicht anders als mit „einer Eheflucht und Kinderscheu von geradezu erschreckendem Ausmaße" zu helfen. Hatte die neunte Generation noch 21 erwachsene männliche Vertreter

[12] Von Vechelde. Die Geschichte einer Braunschweiger Patrizierfamilie 1332—1864. Braunschweig 1951: Waisenhaus-Buchdruckerei. 206 S. mit 1 farb. Wappentafel, 10 Bildnistafeln und 1 Stammtafel 14,— DM (= Werkstücke aus Museum, Archiv und Bibliothek der Stadt Braunschweig Bd. 13.)

gezählt, so die zehnte nurmehr drei, von denen wiederum nur einer den morsch gewordenen und kaum noch lebensfähigen Stamm fortpflanzte. Mit dem Stadtsekretär im Ruhestand August Heinrich von Vechelde starb 1864 das einst so stolze und angesehene Geschlecht aus.

Die ganz aus den Quellen geschöpfte Darstellung von Spiess kann als schlechthin mustergültig bezeichnet werden[13] und es bleibt nur zu hoffen, daß sich bald noch mehr solche Familienforscher finden; denn die vorliegende Arbeit ist überraschend aufschlußreich und für alle Gebiete, mag es sich um die eigentliche Stadt- und Wirtschafts- oder die Sozial- und Kulturgeschichte handeln, gleicherweise ergiebig.

Um die gleichen Probleme kreist auch eine Untersuchung *Franz Lerners* über die heute noch bestehende „Frankfurter Patriziergesellschaft Alten-Limpurg und ihre Stiftungen“[14], nur daß es hierbei nicht um eine einzelne, sondern um eine größere Anzahl von Familien geht, die sich um 1400 auf genossenschaftlicher Grundlage zusammenschlossen. Genau wie in Braunschweig die Vechelde, so waren es auch in Frankfurt meist aus der Umgebung Zugewanderte, die durch den Großhandel rasch zu Vermögen und Einfluß gelangten, bis sie schließlich mit den alteingesessenen Geschlechtern zu einer dünnen, in jeder Hinsicht führenden Oberschicht verschmolzen. Der unglückliche Ausgang des Städtekrieges von 1388/89, der die bis dahin unangefochtene Herrschaft der Patrizier stark erschüttert hatte, mag bei diesen das Bedürfnis ausgelöst haben, häufiger, wenn nicht gar regelmäßig in einer der vielen Trinkstuben zusammenzukommen, um neben der Pflege der Geselligkeit alle auftauchenden politischen und wirtschaftlichen Fragen, aber auch Familien- und Standesangelegenheiten unter sich zu besprechen. Unter diesen Stubengesellschaften nahm gar bald die nach ihrem Tagungsort im Hause „Limburg“ so benannte infolge ihres festen Zusammenhaltes, des Reichtums und der dominierenden Stellung ihrer Gesellen im politischen Leben der Stadt den ersten Rang ein. Für eine etwas spätere Zeit ist bezeugt, daß von den 42 Frankfurter Bürgern, die ein Vermögen von über 10 000 fl. versteuerten, nicht weniger als 30 Alten-Limpurg und zugleich dem Rat angehörten. Wenn mit wachsendem Standesbewußtsein auch seit etwa 1530 die Tendenz erkennbar wird, sich gegen Nicht-Ebenbürtige abzuschließen, so hat doch gerade das Frankfurter Patriziat den darin liegenden Gefahren lange durch die Aufnahme fremder wertvoller Kräfte, wie sie zumal der einträgliche Messehandel anlocken mochte, zu begegnen gewußt. Erst im 17. Jahrhundert dünkte — wofür Lerner das Eindringen zahlreicher Juristen und der wesensfremden humanistischen Bildung verantwortlich macht — einen Großteil seiner Mitglieder das Handelsgeschäft nicht mehr fein genug, die Politik der ihnen allein

[13] Nur einen Einwand möchte ich erheben; es erscheint mir wenig glücklich, die Anmerkungen jeweils unmittelbar auf die einzelnen Kapitel folgen zu lassen, weil sie so nur mit Hilfe des Inhaltsverzeichnisses zu finden sind.

[14] Frankfurt: W. Kramer 1952. 176 S., 16 Bl. Abb. 8,— DM.

noch angemessene Beruf. Der Wandel zum Rentnertum und eine bis zur Aufnahmesperre gehende Exklusivität führte vollends zur Erschöpfung der eigenen Kräfte; erhalten blieb nur mehr ein formaler Vorrang.

Das ganze 17. und 18. Jahrhundert ist erfüllt von ständigen, aber erfolglosen Kämpfen der Alten-Limpurger um ihre überkommene Vormachtsstellung. Verfügten sie 1612 noch über 25 Ratssitze von insgesamt 43, so wurde ihr Anteil im sog. Bürgervertrag von 1613 auf 14 herabgesetzt, eine Zahl, die durch die kaiserlichen Resolutionen von 1725 auf höchstens 14 modifiziert und praktisch überhaupt nie mehr erreicht wurde. Wenn die Alten-Limpurger am 21. 5. 1845 für die Eingeheirateten und künftig Einheiratenden in aller Form auf die ihnen rechtens zustehenden Senatssitze verzichteten, so erkannten sie damit lediglich eine Entwicklung an, die nicht mehr rückgängig zu machen und faktisch längst über sie und ihre Ansprüche hinweggeschritten war. Zahlreiche Familien waren zudem inzwischen ausgestorben oder ausgewandert, nachdem die alte Heimat ihnen jede politische Wirkungsmöglichkeit genommen hatte.

Wenn die Ganerbschaft Alten-Limpurg gleichwohl noch heute besteht und sogar eine gewisse Daseinsberechtigung besitzt, so verdankt sie das fast noch mehr als den einstigen politischen und kulturellen Leistungen ihrer Gesellen — man denke nur etwa an den Heller-Altar, an dem Dürer und Grünewald mitgearbeitet haben — deren „guten Werken". Mit Recht hat Lerner ein ganzes Kapitel auf die drei großen Stiftungen des 18. Jahrhunderts verwandt, die, wenn auch in begrenztem Umfang, die reichsstädtische Zeit, beide Weltkriege, die Inflation und Währungsreform überdauert haben. Wohl waren sie zunächst nur für den engen Kreis der Ganerben bestimmt; allein besser, als jedes andere Denkmal es vermöchte, ehrt diese ihr freiwilliger Entschluß, zur Linderung der allgemeinen Not einen angemessenen Beitrag zu leisten und einen erheblichen Teil der Stiftungserträge der Fürsorge für Heimatvertriebene, Spätheimkehrer und der Arbeiter-Wohlfahrt zuzuwenden[15].

Nicht überall hat sich die Wendung von der Geschlechterherrschaft zum Zunftregiment, die eines der wesentlichsten Merkmale der reichsstädtischen Verfassungsentwicklung seit etwa dem 13. Jahrhundert bildet, so langsam vollzogen wie in Frankfurt. In Basel z. B. war sie bereits um 1480 eine mehr oder minder vollendete Tatsache[16]. Daß diese Entwicklung jedoch nicht allein eine soziale und verfassungsrechtliche war, daß sie vielmehr aufs engste mit der außenpolitischen zusammenhing und selbst wieder

[15] Wenigstens anmerkungsweise sei hier noch auf die wertvollen soziologisch-statistischen Angaben des Schlußkapitels und vor allem das Geschlechter-Register von Alten-Limpurg im Anhang hingewiesen.

[16] In diesem Zusammenhang ist es bezeichnend genug, daß die Geschlechteraristokratie, die verfassungsgemäß den Bürgermeister zu stellen hatte, unter dem Druck der Ereignisse in einem Umfang abgewandert war, daß Basel, um dem Buchstaben des Gesetzes zu genügen, 1485 und 1494/95 jeweils erst einen auswärtigen Ritter bitten mußte, sich einbürgern zu lassen und das vakante Amt zu übernehmen.

schwerwiegende politische Folgen zeitigte, nämlich den Anschluß der Stadt an die Schweizer Eidgenossenschaft im Jahre 1501: Eben das möchte *Albert Bruckner* im ersten Teil der Festschrift, die anläßlich der 450jährigen Wiederkehr dieses denkwürdigen Tages erschienen ist[17], vor allem beweisen.

Zu diesem Zweck stellt er zwei Momente besonders heraus: Einmal, daß auch die Zünfte trotz ihrer antifeudalen Einstellung die überlieferte oligarchische Staatsform bis ins 16. Jahrhundert beibehielten, so daß von einer demokratischen Tendenz der Baseler Verfassungsentwicklung noch auf absehbare Zeit hin schlechterdings nicht gesprochen werden kann. Dieser konservative Wesenszug der Stadt und ihrer Bürgerschaft äußerte sich sowohl in der behutsamen Art, wie sie sich der bischöflichen Oberherrschaft zu entledigen verstand, als auch und vor allem in ihrem Verhältnis zum Reich. Selbst als dessen Krone 1438 für immer auf die Habsburger überging, die als österreichische Landesfürsten doch der Erbfeind und stete Rückhalt aller Widersacher Basels waren, hat dieses nur zögernd und widerstrebend Hilfe bei seinen natürlichen Verbündeten, den Schweizer Eidgenossen, gesucht; statt dessen bemühte es sich unablässig um eine engere Gestaltung seiner alten Beziehungen zu den elsässischen Reichsstädten. Dieses bewußte Sich-Heraushalten aus allen kriegerischen Verwicklungen sollte nicht minder als das geflissentliche Bestreben, ausgleichend und vermittelnd in die Streitigkeiten seiner Nachbarn einzugreifen, schon um 1400 zum Leitgedanken der Baseler Außenpolitik werden und — mit einer einzigen Ausnahme zur Zeit Karls des Kühnen von Burgund — auf Jahrhunderte hin deren hervorstechendstes Kennzeichen bleiben. Freilich barg eine solche Neutralitätspolitik wegen der zwangsläufig damit verbundenen Isolierung gewisse Gefahren in sich; allein die Stadt nahm sie mit in Kauf, weil sie nur durch ständiges Lavieren zwischen den Parteien hoffen konnte, die angestrebte Autonomie nach allen Seiten zu wahren.

Der Schilderung der vielumstrittenen Haltung Basels im Schwabenkrieg 1499 ist das ganze dritte Kapitel gewidmet, und sein Umfang (72 S. von insgesamt 143) zeigt, daß Bruckner selbst hierin den eigentlichen Kern und Schwerpunkt seiner Arbeit sieht. Um so überraschender kommt die entscheidende Wendung: Bereits knapp ein Jahr nach Abschluß des von ihr vermittelten Friedens und letzten Endes ohne zwingenden Grund — denn die vom Verfasser kurz angeführten Auswirkungen des von der österreichischen Landesregierung eingeleiteten „kalten Krieges" vermögen nicht recht zu überzeugen — nahm die Stadt mit den eidgenössischen Orten Verhandlungen wegen ihres Beitritts auf; am 2. Juni 1501 wurde derselbe in aller Form vollzogen. Bruckner möchte gerade in diesem

[17] *Edgar Bonjour, Albert Bruckner:* Basel und die Eidgenossen. Geschichte ihrer Beziehungen zur Erinnerung an Basels Eintritt in den Schweizerbund 1501. Festschrift, hrsg. im Auftrag des Regierungsrates des Kantons Basel-Stadt von der Histor. und Antiquar. Gesellschaft zu Basel. Basel: Birkhäuser (1951). 4° 384 S. mit Abb. u. 13 Taf. 18,20 sFr.

Schritt „die letzte klare Konsequenz der bisherigen Ausgestaltung des baslerischen Staatswesens" erblicken. Allein hier klaffen doch offenbar Widersprüche! Zunächst einmal betrieben die Eidgenossen damals noch keine Neutralitäts-, sondern eine ausgesprochen kriegerische Interessenpolitik. Hätte andererseits Basel durch seinen Anschluß eine prinzipielle Abkehr von seiner bisherigen Neutralitätspolitik bekunden wollen, so hätte es folgerichtig aus dem Reichsverband ausscheiden müssen, wie das, allerdings unter ganz anderen Verhältnissen, dann 1648 geschah. Daß ihm faktisch jedoch derartiges durchaus fernlag, erhellt nicht allein aus dem Neutralitätsartikel des Bundesbriefs von 1501, sondern auch und vor allem aus seiner nach wie vor beharrlich fortgesetzten Schaukelpolitik. Die sich daraus ergebenden Folgerungen liegen einigermaßen auf der Hand, doch wird es noch näherer Untersuchungen bedürfen, bis das letzte Wort darüber gesprochen werden kann.

Im zweiten Hauptteil des Buches beschäftigt sich *Edgar Bonjour* eingehend mit der Stellung Basels im Schweizerbund. Seine wohlabgewogenen und äußerst lehrreichen Darlegungen stellen als Ganzes eine historische Abrechnung von hoher Warte aus dar, wobei das Soll- und Habenkonto der beiden so verschiedenartigen Partner gewissenhaft spezifiziert wird. Da steht zunächst das eine fest, daß vor dem 20. Jahrhundert von einer echten und umfassenden Lebensgemeinschaft keine Rede sein kann; bis dahin überwogen die trennenden Momente noch bei weitem die verbindenden. Man braucht in diesem Zusammenhang nur an die tiefen verfassungsrechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze zu denken, die zwischen den ländlichen Kantonen und den städtischen Gemeinwesen, unter denen wiederum Basel begreiflicherweise von Anfang an eine Sonderstellung einnahm und diese noch Jahrhunderte lang behauptete, bestanden, Gegensätze, die durch die konfessionelle Spaltung eine kaum mehr tragbare Steigerung und Verschärfung erfuhren. Allen gemeinsam war im Grunde nur der unbeugsame Wille zur politischen Selbstbehauptung bis zur vollen staatlichen Souveränität, wie sie die Eidgenossenschaft 1648 erlangte. Mit dem politischen Rückhalt, den die alten Orte, wenn auch in wechselndem Maße, Basel in seiner exponierten Lage gewährten, der Kräftigung eines eben hierdurch bedingten Gemeinsinns, den man aber nur unter Vorbehalt als „schweizerisches Nationalbewußtsein" ansprechen sollte, und der reformierten Lehre dürften die Hauptposten auf der Habenseite jener aufgezählt sein.

Umgekehrt ist nicht zu leugnen, daß gerade der in Basel blühende christliche Humanismus das schweizerische Reformationswerk geistig weitgehend vorbereitet hat und an der Ausbildung der reformierten Theologie maßgeblich beteiligt war; auch die Verbreitung der Schriften Zwinglis und Calvins ist vornehmlich dem Baseler Druckergewerbe zu verdanken. Kaum minder fruchtbar und folgenreich als auf religiösem Gebiete sollte sich der beiderseitige Gedankenaustausch auf dem politischen erweisen. Insbesondere scheint die vielberufene Schweizer Neutra-

lität von Basel und dessen politischen Grundsätzen entscheidend mitbestimmt und geformt worden zu sein. Ebenso ist die allseitige Anerkennung der Schweizer Autonomie im Westfälischen Frieden das ausschließliche Werk und Verdienst des Baseler Bürgermeisters Johann Rudolf Wettstein, wohl des bedeutendsten, den die Stadt jemals besessen hat. Dabei ist wohl zu beachten, daß die staatsrechtliche Loslösung der Eidgenossenschaft vom Reiche keineswegs im Widerspruch zu ihrer herkömmlichen Neutralitätspolitik stand, im Gegenteil: Sie wurde notwendig, um die Schweiz aus dem Kampf der habsburgischen Universalmonarchie mit dem national-französischen Königtum um die Hegemonie in Europa herauszuhalten. Im übrigen hat die stete Neigung Basels, ausgleichend und vermittelnd zu wirken, wohl ihre schönsten Triumphe gefeiert, wenn es galt, Zwistigkeiten unter den Eidgenossen selbst beizulegen und dergestalt die bedrohte Einheit wiederherzustellen, wie etwa in den kritischen Zeiten der Glaubenskriege oder der Sonderbundswirren. Andererseits kann es bei der konservativen Haltung der Stadt kaum wundernehmen, daß die Anpassung ihrer Verfassung an die der andern Kantone nur zögernd und zum eigenen Schaden reichlich spät erfolgte. Auf ihre wirtschaftlichen und kulturellen Leistungen sowie deren Einfluß auf das Schweizer Geistesleben kann hier nicht näher eingegangen werden; es muß vielmehr genügen, einige repräsentative Namen wie J. R. Iselin, J. J. Bachofen, Andreas Heusler Vater und Sohn, Arnold Böcklin und Carl Spitteler zu nennen. Immerhin war es schwerlich ein Zufall, daß gerade die bedeutendsten Baseler keinen rechten Kontakt mit ihren Landsleuten fanden. Wie Jakob Burckhardts Verhältnis zur neuen Schweiz zeitlebens fragwürdig blieb, so zählten auch die Mathematiker Bernoulli zwar die halbe Welt zu ihren Schülern — aber nur wenige Schweizer. Leonhard Euler vollends hat mit 20 Jahren seine Heimat verlassen, um niemehr dahin zurückzukehren. Wer wollte trotz allem verkennen, wieviel die Eidgenossen und Basel sich in den 450 Jahren ihrer Zusammengehörigkeit gegenseitig zu verdanken haben?

Mit der Arbeit Bonjours in vielem parallel geht das Buch *Leonhards von Muralt* „Zürich im Schweizerbund“ [18] — jedoch wie augenfällig ist die individuelle Verschiedenheit der beiden in ihrem ganzen Aufbau einander so ähnlichen Kantone! Zwar war der „ewige Bund“, den Zürich auf Betreiben seines Bürgermeisters Rudolf Brun am 1. V. 1351 mit Luzern, Uri, Schwyz und Unterwalden schloß, zunächst lediglich „als ein außenpolitisches Manöver, eine . . . Möglichkeit in einem Spiel oft wechselnder Bündnisse“ gedacht; es sollte hauptsächlich dem Schutz der von Brun durchgeführten Verfassungsänderung und seiner persönlichen Stellung im Kampf mit Österreich dienen. Allein ungeachtet aller Spannungen, an denen es natürlicherweise zwischen den so ungleichen Partnern von Anfang an nicht fehlte, und die noch zu Beginn des 18. Jahr-

[18] Zürich im Schweizerbund. 600 Jahre Geschichte Zürichs im Bund der Eidgenossen. Zürich: Schulthess 1951. 208 S. 7,50 sFr.

hunderts bis zu offenem Kriege gediehen, entwickelte sich der Bund von 1351 weit rascher als der von 1501 zu einer echten Lebensgemeinschaft. Ausschlaggebend hierfür war nicht einmal so sehr die Gleichförmigkeit der politischen Interessen wie z. B. gegenüber den Habsburgern oder dem Großmachtstraum Karls des Kühnen, als vielmehr das, was man in moderner Überspitzung das demokratisch-republikanische Lebensideal nennen könnte. So verschieden die staats- und verwaltungsrechtliche, die wirtschaftliche und soziale Struktur der städtischen und ländlichen Kantone an sich auch sein mochte, so tief zumal die Kluft, die die konfessionelle Spaltung zwischen ihnen aufriß: Stärker als alle trennenden Momente erwies sich der unbändige Wille, ihre Geschicke gemeinsam in voller Freiheit und nach eigenem Ermessen zu gestalten. Dieses Bewußtsein ihrer unlöslichen Verbundenheit hat die eidgenössischen Orte immer wieder zusammengeführt und schließlich im Zuge der Verfassungsrevision 1874 für die festere Form des Bundesstaats als die ihnen gemäße stimmen lassen.

Die Rolle, die Zürich im Laufe seiner 600jährigen Zugehörigkeit zur Schweiz gespielt hat, mit kurzen Worten zu umreißen, ist unmöglich. Entscheidend für sein Verhältnis zu den übrigen Kantonen war jedenfalls, daß seine eigene Entwicklung stets rechtzeitig in Bahnen gelenkt wurde, die eine Überbrückung der oben angedeuteten Gegensätze gestatteten, ohne von der Limmatstadt das Opfer der Preisgabe ihrer geschichtlichen Eigenart zu verlangen. Das kommt in der mustergültig klaren und anschaulichen, in bestem Sinne populär-wissenschaftlichen Darstellung von Muralts sehr gut zum Ausdruck. Merkwürdig genug bleibt es immerhin, daß sich unter den Persönlichkeiten, denen Zürich seinen Vorrang als primus inter pares im wesentlichen verdankt, kaum eine befindet, deren Ruf über die Eidgenossenschaft oder engere Fachkreise hinaus gedrungen ist. Eigentlich die einzige Ausnahme, die die Regel bestätigt, bildet die edle Gestalt Pestalozzis,, dessen weitreichende geistigen Aus- und Nachwirkungen mit Recht hervorgehoben werden; hingegen kann gerade die bekannteste von allen, nämlich Zwingli, in diesem Zusammenhang nur mit erheblichen Einschränkungen genannt werden, so typisch schweizerisch seine Theologie an sich auch ist. Auf die zahlreichen Beiträge Zürichs zum eidgenössischen Wirtschafts- und Geistesleben weiter einzugehen, erübrigt sich wohl; Namen wie Alfred Escher, J. J. Sulzer und P. E. Huber einerseits, J. J. Bodmer, J. C. Bluntschli, Gottfried Keller und C. F. Meyer andererseits besagen genug.

Ein Staatsgebilde ganz anderer Art, als es die beiden Stadt-Kantone Basel und Zürich sind, lernen wir kennen, wenn wir den Blick wieder über die Rheingrenze zurück ins benachbarte Badenerland wenden. Das ehemalige Großherzogtum B a d e n geht zwar in seinen Ursprüngen auf die alte Markgrafschaft der Zähringer zurück, ist aber im übrigen eine durchaus künstliche, um nicht zu sagen willkürliche Schöpfung Napoleons I. aus den Jahren 1803-1810, die die heterogensten Herrschafts-

gebiete zu einer neuen politischen Einheit verband. Eine gute, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Geschichte Badens zu schreiben, hält daher begreiflicherweise außerordentlich schwer. Einige frühere Versuche, die aus naheliegenden Gründen in erster Linie von historischen und dynastischen Gesichtspunkten ausgingen, vermochten nicht recht zu befriedigen und sind zudem heute kaum mehr im Buchhandel erhältlich. *Rolf Gustav Haebler* versuchte es darum einmal auf anderm Wege. Seine „Badische Geschichte“ [19] möchte sich in ihrem Aufbau gleichermaßen auf „das politische und wirtschaftliche, soziale und kulturelle Geschehen in den einzelnen Landschaften“ stützen und diese „heimatbetonte Gliederung möglichst eng mit der bunten alten politischen Karte Badens . . . verbinden“. Soweit ganz schön und gut, und man könnte das Unterfangen Haeblers nur begrüßen, obwohl die in den obigen Worten zutage tretende Tendenz, gleichsam das Rad der Geschichte um 150 Jahre zurückzudrehen, von vornherein die Gefahr des Auseinanderfallens in sich birgt. Dieser Gefahr ist der Verfasser denn auch weitgehend erlegen; aber auch sonst zeigt er sich seiner schwierigen Aufgabe in keiner Hinsicht gewachsen.

Von den vielen Flüchtigkeitsfehlern, Ungenauigkeiten, Schiefheiten, groben Irrtümern und mehr oder minder anfechtbaren Urteilen soll hier nicht weiter die Rede sein. Ungleich schwerer ins Gewicht fällt der völlige Mangel an darstellerischer Gestaltungskraft. Statt sich um eine irgendwie geartete Zusammenschau des oberrheinischen Kulturraums und seiner historischen Entwicklung zu bemühen, begnügt Haebler sich mit einer reichlich primitiven und schematischen Aneinanderreihung der Vorgänge in den einzelnen Landschaften. So werden z. B. die Bundschuhbewegung und der große Bauernkrieg von 1524/25 an vier verschiedenen Stellen (Hochrhein S. 50-52, Breisgau S. 55, Bruhrain S. 62/63 und Frankenland S. 67/68) geschildert. Einen geschichtlichen Fragenkomplex derart zu zerpflücken, geht unter keinen Umständen an, und erst recht nicht, seinen chronologischen Ablauf auf den Kopf zu stellen, wie das etwa im Falle von Joß Fritz geschieht [20]. Weitere solche Beispiele lassen sich unschwer finden [21].

---

[19] Badische Geschichte. Die alemannischen und pfälzisch-fränkischen Landschaften am Oberrhein in ihrer politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Entwicklung. Karlsruhe: G. Braun (1951). XV, 152 S. mit Abb. 4,80 DM. — Wichtiger als die beiden Zeittafeln mit den Namen der verschiedenen Herrscher und Regierungen im badischen Raum sowie der deutschen Kaiser wäre übrigens wohl ein Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Literatur gewesen.

[20] Zuerst (S. 55) flüchtet er 1513 aus dem Breisgau in die Schweiz, aber erst auf S. 62 wird er als Urheber des Bundschuhs von 1502 im Bistum Speyer erwähnt.

[21] So wird zuerst der Bauernkrieg am Hochrhein behandelt, während die ihm zeitlich vorangehende Bundschuhbewegung im Bruhrain und Breisgau, die doch gewissermaßen das Vorspiel dazu bildet, erst erheblich später und noch dazu in verkehrter Reihenfolge (vgl. Anm. 20) geschildert wird. Dazwischen findet sich u. a. die Entwicklung in den Markgrafschaften Baden-Baden und

Schließlich noch ein letzter und wissenschaftlich gesehen vielleicht der bedenklichste Einwand. Das Schwergewicht von Haeblers Darstellung ruht ganz offenkundig auf der Entwicklung der oberbadischen Landschaften. Während er diesen für die Zeit vom Zerfall des alemannischen Stammesherzogtums und dem Aussterben der herzoglichen Linie der Zähringer bis etwa ins 15. Jahrhundert fast volle 15 Seiten widmet, muß sich das Gebiet zwischen Kinzig und Murg einschließlich der nördlich davon gelegenen Teile der Markgrafschaft Baden mit guten drei Seiten begnügen, die gesamten rheinpfälzischen und fränkischen Lande gar mit zweieinhalb. Ähnlich ist das Verhältnis für die Zeit der Reformation und Gegenreformation, nämlich zwölf (davon allein vier für Freiburg und den Breisgau!) zu vier und vier. Das heißt doch die persönlichen Sympathien, wenn nicht mehr, etwas weit treiben! Denn man kann sich wiederholt nur schwer des Eindrucks erwehren, als ob dem Verfasser unter dem Einfluß gewisser politischer Tendenzen hauptsächlich daran gelegen wäre, aus der Geschichte der Vergangenheit den Nachweis zu erbringen, daß man Baden auf die Dauer keinesfalls von Karlsruhe, geschweige denn von andern Städten, sondern allein von Freiburg aus regieren könne. Wenn manche Kreise das im Frühjahr 1951 noch geglaubt haben sollten, so dürften sie inzwischen durch die Tatsachen eines Besseren belehrt worden sein.

Ungleich erfreulicher ist eine kleine, aller Tagespolitik entrückte Schrift aus dem benachbarten Süd-Württemberg. Darin[22] berichten der Tübinger Prähistoriker *Kurt Bittel* und Landeskonservator *Adolf Rieth* über die Ausgrabungen, die unter ihrer Leitung im Sommer 1950 auf der Heuneburg im oberen Donautal (südlich von Riedlingen) stattfanden. Wenn deren Ergebnisse auch nur als vorläufige gelten können, die im weiteren Verlauf der Untersuchungen noch manche Modifikation erfahren dürften, so sind sie gleichwohl sensationell genug. Es handelt sich bei der Heuneburg offenbar um einen keltischen Fürstensitz[23] aus der späteren Hallstatt- und frühen La-Tène-Zeit, also etwa aus dem 6. und 5. vorchristlichen Jahrhundert. Er lag auf einem Hügel, der durch künstliche Aufschüttungen, Planierungen und Terrassierungen gegenüber seiner ursprünglichen Form stark verändert und durch zwei tiefe Gräben

---

Baden-Durlach bis 1600 bzw. 1577, gleich darauf im Anschluß an den Tod Markgraf Ernst Friedrichs vor Pforzheim (1604) dessen bis 1085 zurückreichende Geschichte, worauf abschließend ein Abschnitt über „Humanisten und Reformation" folgt. — Ähnlich heißt es auf S. 20: „An die Stelle der Bezeichnung Alemannien tritt nun (929) der Name: Herzogtum Schwaben" (worüber man gern Näheres erfahren würde!), aber auf den folgenden Seiten ist nach wie vor von dem „alemannischen Herzog Burckhard" die Rede. Ein ebensolches Durcheinander herrscht auf S. 78—81.

[22] Die Heuneburg an der oberen Donau, ein frühkeltischer Fürstensitz. Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen 1950, von Kurt Bittel und Adolf Rieth. Stuttgart, Köln: Kohlhammer 1951. 54 S. 10 Bl. Abb., 6 Pläne. 9,— DM.

[23] Die entsprechenden Hügelgräber von ungewöhnlich stattlichen Ausmaßen haben sich allenthalben in der nächsten Umgebung gefunden.

sowie eine drei bis vier Meter breite Wehrmauer zu einer nur schwer einnehmbaren Festung ausgebaut worden war. Trotzdem scheint sie wiederholt niedergebrannt und zerstört worden zu sein, ohne daß wir Einzelheiten darüber wissen. Das Mauerwerk stammt aus mindestens vier verschiedenen Perioden, wovon das der dritten (zeitlich also wohl der zweitältesten) das meiste Interesse für sich beanspruchen kann, weil seine Bauweise nördlich der Alpen bisher einzigartig ist. Auf einem massiven, sorgsam zusammengefügten Kalksteinsockel von ca. 3 m Breite und maximal 1,4 m Höhe, dessen Blöcke aus den etwa 6 km davon entfernten Brüchen herbeigeschafft werden mußten, erhob sich ein an die 4 m hoher Oberbau aus einer Art Lehmziegeln, die wieder in feuchtem Lehm eingebettet waren. Derartige Mauern haben sich sonst nur in Peru, im Orient, wo sie noch heute üblich sind, und im Bereich des Mittelmeers vorgefunden, von wo aus diese Bauweise über Südgallien nach Mitteleuropa gelangt sein dürfte. Gegenüber der hier heimischen und allgemein gebräuchlichen Erd-Holzmauer besaß jene zweifelsohne den großen Vorzug, feuerfest und weniger leicht zerstörbar zu sein; dies war wohl auch der Grund für den bei der Heuneburg unternommenen Versuch. Er erwies sich jedoch als ein restlos mißlungenes Experiment, und zwar deshalb, weil Lehm in unserm relativ feuchten Klima kaum jemals ganz trocken wird, daher stark dem Zerfall ausgesetzt ist und auf jeden Fall einer ständigen sorgsamen Pflege bedarf. Daraus erklärt sich wohl zugleich, warum weitere solche Versuche diesseits der Alpen unterblieben.

Die Grabungen auf der Heuneburg haben jedoch noch in anderer Hinsicht überaus bedeutsame und überraschende Ergebnisse zu Tage gefördert. Gestatten es uns die hier aufgefundenen Keramiken doch endlich, die Kunst der Hallstatt-Zeit in mehrere, klar voneinander geschiedene Entwicklungsstufen zu zergliedern und nach Stil wie Technik gegenüber der frühen La-Tène-Zeit genauer abzugrenzen, als das bisher möglich war. Weitere Funde aus letzterer machen es beispielsweise sehr wahrscheinlich, daß man sich zur Herstellung dünnwandiger Schalen bereits einer schnellaufenden Töpferscheibe bediente. Auch Töpferöfen scheinen auf der Heuneburg in Betrieb gewesen zu sein, so daß man geradezu von einer Manufaktur reden kann. Schwarz gefirnißte Gefäßscherben unteritalischer Herkunft verraten uns endlich, daß die Kelten schon geraume Zeit vor ihrem Einbruch nach Italien rege Handelsbeziehungen mit dem Süden unterhielten.

Das an Württemberg grenzende bayerische Schwaben ist in der glücklichen Lage, in der Person *Dr. Alfred Weitnauers* einen ebenso tüchtigen wie rührigen Heimatpfleger zu besitzen. In der von ihm herausgegebenen und zugleich verlegten Reihe „Schwäbische Heimatkunde" ist bis 1950 bereits das 5. Bändchen erschienen. Es ist „Kleine Landeskunde des Regierungsbezirks Schwaben" betitelt und stammt von *Gerhard Endriß*[24]. Aus seinen sachkundigen und zuverlässigen, dabei aber gemein-

[24] Kempten: Verlag des Heimatpflegers von Schwaben 1950. 113 S. 1,50 DM.

verständlichen und aller unangebrachten Ambitionen baren Ausführungen erfährt der interessierte Leser alles, was er zu seiner ersten Orientierung benötigt. Hat er sich so in kurzen Zügen über die „Lage, Begrenzung, Größe, Namen" Bayerisch-Schwabens unterrichtet, über dessen „Landformen und Gewässer", „Klima, Pflanzen- und Tierwelt", seine „Siedlungsgeschichte und Siedlungsgeographie", „Das wirtschaftliche Leben", „Handel und Verkehr", über seine „Bevölkerungszahl und -verteilung, Verwaltungsgliederung" oder „Das Landschaftsbild", so gewährt ihm das abschließende, sehr eingehende Literaturverzeichnis jederzeit die Möglichkeit weiterzukommen. Anhand des einschlägigen Schrifttums kann er unschwer seinen besonderen Neigungen nachgehen, sich des Näheren über alle Spezialfragen informieren — oder gar sich durch die neugewonnenen Kenntnisse zu eigenem Arbeiten anregen lassen. Das Ganze ist ein Musterbeispiel sowohl dafür, was bei entsprechender Initiative selbst mit beschränkten Mitteln heutigentags noch möglich ist, als auch und zumal, wie man die Ergebnisse wissenschaftlicher Heimatforschung praktisch verwerten und breitesten Kreisen zugänglich machen kann.

Mit ganz ähnlichen Problemen beschäftigt sich *Robert Friderici* im Vorwort zu Band 63 der von ihm herausgegebenen „Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde" [25]. Mit vollem Recht stellt er fest, daß sich mit dem Wandel der Zeiten auch Aufgaben und Ziele der Heimatforschung weitgehend geändert haben. Letztere könne heute nicht mehr Selbstzweck sein, sondern müsse, da sie von der „Geschichte des großen Ganzen" mitbestimmt werde, „in erster Linie der Aufhellung der Wechselbeziehungen zwischen Gesamtorganismus und Einzelglied" dienen. Nachdem die Erforschung und Veröffentlichung der Quellen mehr und mehr in die Hände der Fachwissenschaft übergegangen sei, der Verein für hessische Geschichte und Landeskunde sich jedoch auf die Dauer nicht mit der entsagungsvollen Kleinarbeit des Kärrners begnügen wolle, habe er sich eine neue Aufgabe gestellt. Er möchte nämlich durch die Verbreitung historischer Kenntnisse einmal die Gleichgültigkeit der heutigen, großenteils dem Materiellen zugewandten Jugend gegenüber der Vergangenheit bekämpfen und andererseits das Interesse der vielen Flüchtlinge für die Geschichte ihrer neuen Heimat wecken, um ihnen dergestalt das Wurzelfassen zu erleichtern. Diese Aufgabe erscheint um so dringlicher, als auch das Heimatgefühl der Eingesessenen durch die Vernichtung zahlreicher kulturhistorischer Denkmäler und andere Kriegsauswirkungen bedenklich gelitten hat. In Anbetracht dieser pädagogischen, von hohem Idealismus zeugenden Zielsetzung ist es doppelt zu begrüßen, daß die alte Zeitschrift des Vereins nach zwölfjähriger Pause wieder zu erscheinen beginnt.

---

[25] Kassel, Basel: Bärenreiter-Verlag 1951. 154 S. Mit Beilage: Mitteilungen an die Mitglieder des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde (für die Jahre 1939—1951). 15 S. 7.50 DM.

Um auf die einzelnen, ziemlich verschiedenartigen Beiträge des vorliegenden Buches näher einzugehen, fehlt leider der Raum. Es seien daher nur einige hervorgehoben, die den oben wiedergegebenen Ausführungen des Herausgebers m. E. am besten entsprechen. Da wäre vor allem die „Bibliographie des Schrifttums über Kurhessen 1940-1951" zu nennen, die der Kasseler Landesbibliothek zu verdanken ist und nicht weniger als 539 Nummern umfaßt. Ferner seien erwähnt „Der Stadtgrundriß als Geschichtsquelle" von *Willi Gorich*, die Untersuchungen *Ludwig Zimmermanns* „Zur Entstehungsgeschichte der hessischen Landstände" und *Wilhelm Schoofs* über „Die hessischen Mitarbeiter des Grimmschen Wörterbuchs", insbesondere aber die Übersicht, die *Friedrich Uhlhorn* über das Programm und die Tätigkeit des hessischen Landesamts für geschichtliche Landeskunde gibt. Dessen geistiger Mittelpunkt und die eigentlich treibende Kraft ist noch immer der heute 73jährige Ordinarius für mittelalterliche Geschichte an der Marburger Universität *E. E. Stengel*.

Von ihm stammt auch die Anregung, die für die Arbeiten an dem von ihm über 30 Jahre lang betreuten geschichtlichen Atlas von Hessen richtungweisend werden sollte, nämlich hierfür nicht etwa einen bestimmten Zeitraum in Angriff zu nehmen (wie das z. B. beim rheinischen Atlas der Fall war), sondern statt dessen den gesamten Arbeitsbereich in einzelne Teilgebiete aufzugliedern und diese alsdann monographisch abhandeln zu lassen. Insofern gehört die Untersuchung von *Helmut Jäger* über „Die Entwicklung der Kulturlandschaft im Kreise Hofgeismar"[26] trotz ihrer Göttinger Abstammung in gewissem Sinne der Marburger Schule an. In mühevoller, unendlich fleißiger Detailforschung wird darin allen Wandlungen nachgespürt, die das Landschaftsbild im Laufe der Jahrhunderte erfahren hat. Drei Epochen sind es im wesentlichen, die dort der modernen Kulturlandschaft ihr Gepräge verliehen haben: „Die mittelalterliche Rodeperiode, 500-1300", „Die Wüstungsperiode, 1300-1450" und der erneute „Landesausbau vom 15. zum 18. Jahrhundert". Die Wahl des nordhessischen Kreises Hofgeismar begründet der Verfasser einleuchtend damit, daß seine Grenzen großenteils natürliche waren und sich daher seit dem 6. Jahrhundert kaum mehr verändert haben; auf diese Weise gelangte der Bezirk sowohl in geographischer als in territorialpolitischer und kultureller Hinsicht zu seltener Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Andererseits können die her gewonnenen Ergebnisse infolge der Übergangslage des Kreises zwischen Nord- und Mitteldeutschland sowie seiner kulturgeographischen Mannigfaltigkeit weitgehend als typisch gelten. Bei alledem zeigt sich wieder einmal, wie fruchtbar die Verbindung von Kenntnissen und Methoden zweier verschiedener Fachgebiete, hier also Geographie und Geschichte, sich auswirken kann.

[26] Göttingen: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Göttingen 1951. 114 S. mit 12 Karten. 4,95 DM (= Göttinger geographische Abhandlungen, hrsg. von Hans Mortensen H. 8.)

Den Wüstungen, auf deren Bedeutung schon Jäger hinwies, hat *Heinz Pohlendt* eine eigene Monographie[27] gewidmet. Nachdem er zunächst versucht, das Ausmaß der Wüstungen zahlenmäßig zu bestimmen, geht er im folgenden Kapitel dazu über, ihre Intensität in den einzelnen deutschen Landschaften näher zu untersuchen. Sie war, wie sich dabei erweist, in den mitteldeutschen (Hessen, Thüringen sowie den angrenzenden sächsischen und niedersächsischen Gebieten) weitaus am stärksten, hingegen auffallend gering im nordwestdeutschen Raum, während der Mittelrhein und Süddeutschland im einzelnen erheblich differieren. Am häufigsten waren die Wüstungen im späteren Mittelalter, doch kommen auch schon vom 9. bis 13. Jahrhundert zahlreiche Fälle von solchen vor, zumal im Zusammenhang mit der wachsenden Bevölkerungskonzentration in Großdörfern und Städten. Als „intensitätsbeeinflussende Faktoren" werden sodann besonders die Bodenfrage, der Weinbau, die Kleinsiedlungen und klimatische Einflüsse eingehend behandelt. Endlich werden noch einige „weitere großräumige Ursachen für die unterschiedliche Verbreitung" der Wüstungen erörtert, wobei vor allem hervorgehoben wird, wie anders die Entwicklung in den ostdeutschen Kolonialgebieten verlief als im altdeutschen Kulturraum. Ein abschließendes Urteil über den Gesamtkomplex der Wüstungsfragen ist freilich vorerst noch nicht möglich, da eine Anzahl derselben zuvor der Klärung mittels Spezialforschungen bedürfen — ungeachtet der reichen bereits vorhandenen Literatur, deren Verzeichnis volle zehn enggedruckte Seiten umfaßt.

Mit einem äußerst schwierigen und vielumstrittenen Problem sowohl der westfälischen Landes- als der mittelalterlichen Rechtsgeschichte beschäftigt sich die Arbeit *Albert K. Hömbergs* über „Grafschaft, Freigrafschaft, Gografschaft"[28]. Sie widerlegt zunächst die Thesen Philippis, der die Frei- und Gogerichte auf zwei verschiedene Quellen, nämlich die fränkische Grafschaftsverfassung und die altsächsischen Volksgerichte, zurückführen wollte, und Borgmanns, der überhaupt jeden Zusammenhang zwischen Graf- und Freigrafschaft abstritt, in den Freigerichten vielmehr ein Verfallsprodukt der späteren Entwicklung, und zwar Immunitätsgerichte für bäuerliche Siedler auf herrenlosem und somit von Rechtswegen dem König gehörigem Grund sehen möchte. Im Gegensatz zu beiden kehrt Hömberg wieder zu der älteren Auffassung zurück, wonach die Gogerichte keine Hochgerichte sächsischer Herkunft waren, sondern als Niedergerichte unter den Freigerichten standen; denn die Blutsgerichtsbarkeit der Grafen beschränkte sich auf Verfahren bei handhafter Tat, während alle sonstigen Vergehen, die an Leib und Leben

[27] Die Verbreitung der mittelalterlichen Wüstungen in Deutschland. Göttingen: Selbstverlag des Geographischen Instituts der Universität Göttingen 1950. 86 S. mit 5 Abb. 4,80 DM. (= Göttinger geographische Abhandlungen, hrsg. von Hans Mortensen. H. 3.)

[28] Münster: Aschendorff 1949. 72 S., 1 Karte. 3,50 DM. (= Schriften der Historischen Kommission für Westfalen. H. 1.)

gestraft wurden, ausschließlich in die Kompetenz der Freigerichte gehörten.

Für die Verkennung des wahren Sachverhalts macht Hömberg in erster Linie den Umstand verantwortlich, daß die Forschung der letzten 70 Jahre durchweg von den Gerichtsverhältnissen im Münsterland ausging, wo die frühzeitige und relativ rasche Ausbildung der bischöflichen Landesherrschaft ein ganz falsches und verzerrtes Bild der ursprünglichen Verhältnisse bot, während „die großen Freigrafschaften des Sauerlandes, die ungleich bedeutungsvoller und lebenskräftiger waren, kaum beachtet" wurden. Hömbergs Untersuchungen stützen sich daher vorwiegend auf südwestfälisches, zum Teil noch ungedrucktes Material. Die Ergebnisse, zu denen er so gelangt, lassen sich ungefähr folgendermaßen zusammenfassen: Eine ganze Reihe von Freigrafschaften hat durchaus territorialen Charakter, wie aus ihren Grenzbeschreibungen, Einzelbeobachtungen und Urkundenzeugnissen erhellt; dies sind die echten, aus den alten Grafschaften hervorgegangenen Freigrafschaften. Daneben aber gibt es noch zahlreiche andere, die aus Vogteien erwachsen sind und demgemäß keine feste Grenzen haben. Diese Freivogteien durchsetzen und zersetzen mit der Zeit die echten Freigrafschaften, ohne daß diese bei aller Zersplitterung ihre frühere, bis in die Karolingerzeit zurückreichende Wesensart völlig einbüßten. Wie Westfalen um 1225 aussah, um die Zeit also, da die alte Grafschaftsverfassung zerfiel, und die neuen Territorien Gestalt gewannen, veranschaulicht die beigefügte Karte. Sie spiegelt zugleich trefflich das verwirrende Neben-, Unter- und Gegeneinander wider, auf dem die spätmittelalterilche Gerichtsorganisation Westfalens beruht. Bedauerlicherweise hat der Verfasser bewußt darauf verzichtet, das von ihm entworfene „unvoreingenommene Bild der Entwicklung" durch eine vergleichende Betrachtung mit der außerwestfälischen abzurunden und zu vervollständigen. Inwieweit daher seine Ergebnisse sich verallgemeinern lassen, und ob sie in allen Punkten einer eingehenden Nachprüfung standzuhalten vermögen, bleibt einstweilen abzuwarten.

Eine moderne und wissenschaftlich fundierte Geschichte des Bistums Münster zählt schon lange zu den vordringlichen Aufgaben deutscher Geschichtsschreibung. Nun liegt eine solche aus der Feder des Bistumarchivars *Heinrich Börsting*[29] vor — allein höheren Ansprüchen kann sie leider nicht genügen, und zwar vornehmlich aus zwei Gründen. Die Geschichte eines Bistums vom Range Münsters sollte sich heute keinesfalls mehr in einer chronologischen Aneinanderreihung von Kurzbiographien der einzelnen Bischöfe und Weihbischöfe erschöpfen. Auch der abschließende, aus dem „Handbuch des Bistums Münster" von *F. Helmert* zusammengestellte und fast ein volles Drittel des Buches ausmachende Überblick über die Pfarrgründungen innerhalb der Diözese vermag nicht

[29] Geschichte des Bistums Münster. Im Auftrage des Deutschen Instituts für wissenschaftliche Pädagogik, Münster. Bielefeld: Deutscher Heimat-Verlag 1951. 303 S. mit Abb. 6,— DM.

dafür zu entschädigen, daß die gesamte weltliche Regierungstätigkeit der Bischöfe nur eben gestreift wird. Wer also nähere Aufschlüsse über die Verfassungsgeschichte des Bistums erwartet, über seine Verwaltungsorganisation, die sozialen Verhältnisse oder das kulturelle Leben, wird sie hier vergebens suchen, von der zeitweise immerhin doch recht bedeutenden politischen Rolle Münsters gar nicht zu reden. Aber selbst die Schilderung der geistlichen Funktionen der Bischöfe läßt manches Wesentliche vermissen. Hinzu kommt ein Zweites: So umfassend die Kenntnisse Börstings sind, wenn es um interne Angelegenheiten des Bistums geht, so unbefriedigend und anfechtbar werden seine Ausführungen, sobald sie dessen Grenzen überschreiten und allgemein-geschichtliche Fragen berühren. Ja man muß sich ernstlich fragen, ob eine so primitive Art der Darstellung überhaupt noch diese Bezeichnung verdient. Das ganze Buch veranschaulicht schlagend den Fluch des modernen Spezialistentums. Die Gelehrsamkeit und der Fleiß des Verfassers sind bewundernswert, die Genauigkeit seiner Angaben ist trotz des Fehlens jeglicher Quellennachweise und eines ausführlichen Literaturverzeichnisses über jeden Zweifel erhaben, aber Börsting vermag sein enormes Wissen nicht fruchtbringend zu verwerten, geschweige denn künstlerisch zu gestalten. Als Materialsammlung ist seine Arbeit unübertrefflich und unentbehrlich — die Geschichte des Bistums Münster jedoch wäre erst noch zu schreiben.

Alles, was man hier so sehr vermißt, eine zusammenhängende und zusammenfassende Schilderung der kirchlichen Organisation, des Ordens- und Schulwesens, der Seelsorge und des kulturellen Lebens, findet man in reichlichem Maße in der „Kirchengeschichte der Pfalz" von *Ludwig Stamer*[30], deren zweiter Band nach 13 Jahren dem ersten (heute bereits vergriffenen) gefolgt ist. Wenn ungeachtet seiner unleugbaren Vorzüge auch diesem Werk eine gewisse Problematik anhaftet, so nicht etwa deshalb, weil vielleicht die Persönlichkeiten der einzelnen Bischöfe allzusehr hinter dem Sachlichen zurücktreten. Eher schon, weil das Buch sich nach Aufbau und Gliederung mehr, als gut ist, der allgemeinen deutschen Entwicklung anpaßt, statt sich nach dem kirchengeschichtlichen Geschehen im pfälzischen Raume auszurichten. Vor allem aber zweifellos deshalb, weil die Pfalz als politischer und geographischer Begriff überaus fragwürdiger Natur ist. Gab es bis ins 14. Jahrhundert hinein überhaupt keinen pfälzischen Staat, so krankte dieser später bis zu seinem wenig rühmlichen Ende an seiner dynastischen und territorialen Zersplitterung, ganz abgesehen davon, daß sein Schwergewicht sich schon früh auf das rechte Rheinufer verlagerte. Was man dann im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts so gemeinhin unter der (linksrheinischen) Pfalz verstand, nämlich einen in seinem Umfang erheblich reduzierten, dafür aber festumgrenzten und einheitlich organisierten Verwaltungsbezirk, war ein

[30] Kirchengeschichte der Pfalz. II. Teil. Vom Wormser Konkordat bis zur Glaubensspaltung (1122—1560). Speyer: Pilger-Druckerei 1949. XI, 424 S. mit 8 Tafeln und 2 Karten. 15,— DM.

ziemlich junges Gebilde aus Napoleonischer Zeit. Daß jedoch auch damit die Entwicklung noch längst nicht abgeschlossen ist, zeigen die Vorgänge seit 1945 und die nicht mehr verstummen wollenden Diskussionen über die politische Zukunft der Pfalz. Stamer scheint die Schwierigkeiten, die sich für ihn aus diesen Begriffswandlungen und -schwankungen ergeben, mehr instinktiv gefühlt zu haben als sich ihrer voll bewußt geworden zu sein. Jedenfalls spricht er sich nirgends darüber aus, sondern zieht es statt dessen vor, stillschweigend pfälzische Kirchengeschichte mehr oder minder mit der Geschichte des Bistums Speyer gleichzusetzen, für die Remling, Glasschröder u. A. bereits wertvolle Vorarbeit geleistet haben. Infolgedessen kommt Stamer freilich nicht darum herum, des öfteren die ehemals kurpfälzischen und speyerischen Lande rechts des Rheins in seine Darstellung miteinzubeziehen, ebenso wie umgekehrt die Erzbistümer Mainz und Trier sowie die Bistümer Worms, Straßburg und Metz, zu denen teilweise auch pfälzisches Gebiet gehörte. Aus alledem ergeben sich naturgemäß gewisse Ungleichheiten, Überschneidungen und Lücken, wozu sich gelegentlich noch überspitzte Schlüsse und schiefe Formulierungen gesellen, die Stamer in seinem eigensten Interesse baldmöglichst ausmerzen oder richtigstellen sollte; denn seine Leistung, die durch diese Bemerkungen keinesfalls in ihrem Wert geschmälert werden soll, würde dadurch nur gewinnen und die verdiente allgemeine Anerkennung finden.

Das Sammelwerk „Deutsche Heimat im Osten“ [31] will gleichsam als „das geistige Ergebnis“ der gleichnamigen Ausstellung verstanden werden, die unter weitgehender Förderung des Bundesministeriums für gesamtdeutsche Fragen 1950/51 in Berlin und fünf westdeutschen Städten zu sehen war. Es ist also in erster Linie ein politisches Buch. In 14 Beiträgen namhafter Gelehrter und Schriftsteller soll durch den „symphonischen Zusammenklang von Bild und Wort eine lebendige Vorstellung“ der einzelnen, 1945 Polen zugesprochenen „Länder und Stämme, ihres Volkstums, ihrer Geschichte, Kultur und Kunst, Industrie und Landwirtschaft“ vermittelt werden. Freilich soll auf diese Weise nicht nur die Erinnerung der vielen Vertriebenen an ihre alte Heimat wachgehalten oder das Interesse der westdeutschen Bevölkerung für Ost- und Westpreußen, Pommern, das östliche Brandenburg und Schlesien geweckt werden. Der eigentliche Zweck des Ganzen ist vielmehr, durch kurze einprägsame Schilderungen all dessen, was hier die deutschen Kolonisatoren im Laufe der Jahrhunderte geleistet haben, einen unanfechtbaren Beweis für den rein deutschen Charakter jener Landstriche und damit die historische wie moralische Unhaltbarkeit der Potsdamer Lösung zu erbringen. Die Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie bilden jedoch nicht nur einen unverlierbaren Bestandteil Deutschlands, sondern sind ihrer gesamten Geschichte und Kultur nach schlechterdings nicht mehr von Europa zu

[31] Mit Beiträgen von *Wolfgang La Baume* [u. A.]. Hrsg. von *Karl Pagel*. Mit 115 Abb. Berlin: K. Lemmer, bisher Rembrandt-Verlag 1951. 120 S. mit 36 Bl. Abb. 12,80 DM.

trennen, „an dessen offener Ostflanke die Deutschen die Schildträger waren — und noch heute sind und morgen sein werden". Immerhin möchte man wünschen, daß es ihnen daneben auch gelänge, erneut geistige Brücken nach dem Osten zu schlagen und so die natürlichen Beziehungen und alten Verbindungen wiederherzustellen, die in den letzten 20 Jahren zum Schaden der betroffenen Völker und zum Leidwesen aller Gutwilligen in unverantwortlicher und leichtfertiger Weise abgebrochen wurden.

Eingesandte Bücher

Allgemeines

Henri Berr, La Synthèse en Histoire (Bibliothèque de Synthèse historique, L'évolution de l'Humanité), Éditions Michel, Paris 1953. XIV + 322 S.

Friedrich Meinecke, Aphorismen und Skizzen zur Geschichte, 2. erweiterte Aufl., ergänzt durch den Vortrag „Ranke und Burckhardt", Koehler, Stuttgart, o. J., 181 S.

Leone Vivante, Elementi di una Filosofia della Potenzialità, Vallecchi, Florenz 1953, 112 S.

Karl Saller, Aufstand des Geistes, Essays, Progreß-Verlag, Düsseldorf 1953, 190 S.

R. F. Merkel, Gebete der Völker; I. & S. Federmann, München, o. J. (1954), 192 S.

Werner Leibbrand, Heilkunde, eine Problemgeschichte der Medizin (Orbis Academicus, Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und Darstellungen, hg. F. Wagner und R. Brodführer), Alber, Freiburg-München, XIV + 437 S.

Handbuch der Bibliothekswissenschaft, begr. v. Fritz Milkau, 2. vermehrte und verbesserte Aufl. hg. Georg Leyh, 3. Band: Geschichte der Bibliotheken, 1. bis 6. Lieferung, Harrassowitz, Wiesbaden 1953.

Aere perennius. Jubiläums-Ausstellung der Staatlichen Bibliothek Bamberg zur Feier ihres 150jährigen Bestehens, Staatliche Bibliothek, Bamberg 1953, 102 S. Katalog + 24 S. Bilderteil.

Stefano Orlandi, La Bibliotheca di S. Maria Novella, Rosario, Florenz 1952, 131 S. + 5 Tafeln.

F. C. Morgan, Hereford Cathedral Library, Cathedral Librarians, Hereford 1952, 52 S.

Wolfgang Leesch, Vom Wesen und von den Arten des Archivgutes (Westfälische Archivpflege, Heft 1), Aschendorff, Münster 1951, 31 S. + 16 Abb.

Werner Spiess, Das Stadtarchiv Braunschweig, seine Geschichte und seine Bestände (Werkstücke aus Museum, Archiv und Bibliothek der Stadt Braunschweig, Band 14), Waisenhaus-Buchdruckerei, Braunschweig 1951, 112 S.

Deutschland braucht Büchereien. Eine Denkschrift der Deutschen UNESCO-Kommission, Deutsche UNESCO-Kommission, Köln 1952.

Jan Tschichold, Geschichte der Schrift in Bildern, Holbein-Verlag, Basel 1951, 15 S. Text + 70 S. Abb.

Donald Sheehan, This was Publishing, Indiana University Press, Bloomington, Ind. 1952, 288 S.

Walter Krieg, Materialien zu einer Entwicklungsgeschichte des Autorenhonorars und der Bücherpreise, Krieg-Verlag, Bad Bocklet 1953, 250 S.

Ferdinand Geldner, Bamberger und Nürnberger Lederschnittbände (Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek für Karl Schottenloher. Mit einer Bibliographie der Veröffentlichungen Karl Schottenlohers von Otto Schottenloher), Zink, München 1953, 58 S. + 10 Tafeln.

Ilse Schunke, Jakob Krause (Meister und Meisterwerke der Buchbinderkunst, hg. G. A. E. Bogeng), Hettler, Stuttgart 1953, 79 S. + 16 Taf.

A. Rayer und R. Merkel, Ansbacher Buchdruck in 350 Jahren, 1604 bis zur Gegenwart (Neujahrsblätter der Gesellschaft für Fränkische Geschichte, Heft 23), Schöningh, Würzburg 1952, 104 S.

Großer historischer Weltatlas, hg. Bayerischer Schulbuchverlag. Kartenwerk: 1. Teil Vorgeschichte und Altertum, VIII + 44 S. + 15 S. Register; Erläuterungen: 1. Teil Vor-

geschichte und Altertum, von Hermann Bengtson und Vladimir Milojcic, II + 124 Sp., Bayer. Schulbuchverlag, München 1953.

Westermanns Atlas zur Weltgeschichte. Teil 3 Neuzeit. Bearb. Werner Trillmich und Gerhard Czybulka, Westermann, Braunschweig 1953, 59 S. mit 167 Karten.

Der deutsche Osten und das Abendland. Eine Aufsatzreihe, hg. Hermann Aubin, Verlag Volk und Heimat, München 1953, 231 S. (Darin die Aufsätze: Hermann Aubin, Zur Einführung — Will-Erich Peuckert, Der deutsche Osten und die abendländische Geistesgeschichte — Günth. Grundmann, Die abendländische Stellung der bildenden Kunst des deutschen Ostens — Hermann Matzke, Abendländischer Geist im musikalischen Antlitz Schlesiens — Wilhelm Weizsäcker, Das deutsche Recht als Aufbaufaktor des Ostens — E. Obst und G. Schwarz, Die ostdeutsche Wirtschaft im Rahmen Europas — Hans Rothfels, Ostdeutschland und die abendländische politische Tradition — Kurt Ziesché, Das metaphysische Problem des deutschen Ostens).

Paul Wentzke, Schicksalswege am Oberrhein, Winter, Heidelberg 1952, 350 S.

Götz Frhr. v. Pölnitz (Herausgeber), Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, 2 Bände, Hueber, München 1952—53, 479 bzw. 466 S.

Helmuth Rössler, Fränkischer Geist deutsches Schicksal, 1500 bis 1800, D. C. Baumann, Kulmbach/Neckar 1953, 368 S.

Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg, Bd. 44: Festschrift zur Feier seines 75jährigen Bestehens, 1878—1953, Selbstverlag, Nürnberg 1953, 596 S. (Darin die Aufsätze: Gerhard Pfeiffer, In memoriam Karl Schornbaum — Bernh. H. Röttger, Die Rundkapelle zu Altenfurt und ihr Verhältnis zu Würzburg und Altötting — Gerhard Pfeiffer, Der Aufstieg der Reichsstadt Nürnberg im 13. Jh. — Wilhelm G. Neukam, Das Gewerkenbuch von Goldkronach aus den Jahren 1481/83 — Jürgen Dieselhorst, Die Bestrafung der Selbstmörder im Territorium der Reichsstadt Nürnberg — Else Kraft, Fränkische Kochkunst im Mittelalter — August Jegel, Altnürnberger Hochzeitsbrauch und Eherecht — Werner Schultheiß, Die Einrichtung der Herrentrinkstube 1497/98 und deren Ordnung von 1561/97 — Karl Schornbaum, Beiträge zur Geschichte des Reformationszeitalters in Nürnberg — Anton Ernstberger, Liebesbriefe Lukas Friedrich Behaims an seine Braut Anna Maria Pfinzing — Otmar Brombierstäudl, Der Hauptprediger Johann Saubert d. Ä. als Bibliothekar in Nürnberg — Ingeb. Petraschek-Heim, Die Entwicklung der Frauenkleidung Nürnbergs im 17. Jh. — Friedrich Bock, Johann Leonhard Beck und seine Nürnberger Chronik — Julius Pirson, Der Nürnberger Arzt und Naturforscher Christoph Jacob Trew — ferner 15 Buchbesprechungen).

Passauer Studien, Festschrift für Bischof Dr. Dr. Simon Konrad Landersdorfer OSB zum 50. Jahrestag seiner Priesterweihe dargeboten von der Phil.-Theol. Hochschule Passau, Passavia, Passau 1953, 315 S. (Darin die Aufsätze: Franz Auer, Der hl. Hieronymus im Spiegel seiner Vulgata — Joseph Blinzler, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem — Eduard Weigl, Die Oratio „Gratiam tuam, quaesumus, Domine". Zur Geschichte des 25. März in der Liturgie — Josef Oswald, Das Missale Passaviense — Josef Hacker, Die Innenseite der liturgischen Erneuerung — Alois Winklhofer, Der Passauer Dogmatiker Georg Pell und seine Meßopfertheorie im Zusammenhang der neueren Lösungsversuche — Rudolf Hofmann, Die Bedeutung der tiefenpsychologischen Erkenntnisse für die Moraltheologie — Max Mitterer, Rechtskirche und Liebeskirche — Ant. Mayer, Die Schau des Unschaubaren. Ein

kultgeschichtlicher Versuch — Paul Wilpert, Vita contemplativa und vita activa. Eine Kontroverse des 15. Jh. — Franz X. Eggersdorfer, Der Hochaltar im Passauer Dom — Hubert Pruckner, Der Prozeß eines Breslauer Kaufmanns gegen einen Passauer Bürger und dessen Auswirkungen — Ruth Vogel, Die Naturwissenschaften an der Phil.-Theol. Hochschule Passau während der letzten 50 Jahre — Franz Eser, Der Energiebegriff und seine Bedeutung — Bibliographie Bischof Simon Karl Landersdorfer.)

O. Fahlbusch, Göttingen im Wandel der Zeiten, Musterschmidt, Göttingen 1952, 99 S.

Otto Feger, Konstanz im Spiegel der Zeiten, Merk, Konstanz 1952, 318 S.

Friedrich Walter, Aufgabe und Vermächtnis einer alten Stadt. Drei Jahrhunderte Alt-Mannheim, Kaapp, Frankfurt 1952, 513 S.

Karl Schib, Geschichte der Stadt Laufenburg (Argovia, Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau, Band 62), Sauerländer, Aargau 1950, 320 S. + 32 Tafeln.

Zweibrücken 600 Jahre Stadt, hg. im Auftrage der Stadtverwaltung vom Historischen Verein Zweibrücken, Zweibrücken 1952, 378 S.

Hermann M. Flasdieck, Zinn und Zink, Studien zur abendländischen Wortgeschichte (Buchreihe der Anglia, Band 2), Niemeyer, Tübingen 1952, XV + 180 S.

Frühgeschichte

Andreas Rumpf, Archäologie I (Sammlung Göschen Band 558), de Gruyter, Berlin 1953.

Herbert Kühn, Die Felsenbilder Europas. Kohlhammer, Stuttgart 1952, 322 S.

Wolfgang Kirbis, Siedlungs- und Flurnamen germanischer Länder, besonders Großbritanniens, im Lichte der deutschen Siedlungsforschung (Göttinger geographische Abhandlungen, Heft 10), Geograph. Institut, Göttingen 1952, 88 S. + 8 Abb. + eine Karte.

H. D. Dieselhoff, Geschichte der altamerikanischen Kulturen, Oldenbourg, München 1953, 364 S. + 40 Bildseiten + 10 Karten.

W. Hoffmann-Harnisch, Brasilien, ein tropisches Großreich, Safari-Verlag, Berlin 1953, 648 S. + 147 Photos + 10 Karten.

Kurt Pahlen, Südamerika, eine neue Welt, Füssli, Zürich 1952, 394 S. mit 96 Abb.

Mittelalter

J. J. van Besselaar, Cassiodorus Senator, Gottmer, Haarlem 1949, 264 S.

Der karolingische Klosterplan von St. Gallen, Faksimile-Wiedergabe in 8 Farben, Fehr, St. Gallen 1952.

Hans Reinhardt, Der St. Gallener Klosterplan. Mit Beiträgen von Dietrich Schwarz, Joh. Duft und Hans Bessler, Fehr, St. Gallen 1952, 41 S. + eine Farbtafel.

Josef Fleckenstein, Die Bildungsreform Karls des Großen, Eberth, Albert, Freiburg i. B. 1953, 125 S.

Bernhard Bischoff und J. Hoffmann, Libri Sancti Kyliani, die Würzburger Schreibschule und die Dombibliothek im 8. und 9. Jh. (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg), Schöningh, Würzburg 1952, 200 S.

Corvey und die Anfänge des sächsischen Herrscherhauses im Weserland (Sonderdruck aus „Westfalen", Band 30, Heft 3), Aschendorff, Münster 1952, 41 S. (Darin die Aufsätze: Heinrich Büttner und Irmgard Dietrich, Weserland und Hessen im Kräftespiel der karolingischen und frühen ottonischen Politik — Helmut Beumann,

Einhard und die karolingische Tradition im ottonischen Corvey).

Mathilde Uhlirz, Otto III. 983—1002 (Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II. und Otto III., 2. Bd.), Duncker & Humblot, Berlin 1954, XVI u. 664 S.

Monumenta Germaniae Historica, Epistolae selectae, tomus V: Die Reinhardsbrunner Briefsammlung, hg. Friedel Peek, Böhlau, Weimar 1952, 97 S.

A. Börtzler, Lateinische Inschriften Bremens (Schriften der Wittheit zu Bremen, Reihe D 20, 1), Schünemann, Bremen 1952, 203 S.

Carl Niedner, Das Patrozinium der Augustiner-Chorherren-Stiftskirche St. Thomae zu Leipzig, Untersuchungen zur Frühgesch. der Bach-Kirche und der Leipziger Altstadt (Leipziger Stadtgeschichtl. Forschungen hrsg. v. H. Füßler, Heft 2), Bibliographisches Institut, Leipzig 1952, 156 S.

Adalbert Erler, Das Straßburger Münster im Rechtsleben des Mittelalters (Frankfurter wissenschaftliche Beiträge, Rechts- und Wirtschaftswiss. Reihe, Band 9), Klostermann, Frankfurt/Main 1954, 60 S.

Fritz Rörig, Magdeburgs Entstehung und die älteste Handelsgeschichte (Deutsche Akad. d. Wissensch. zu Berlin, Vorträge u. Schriften Heft 49) Akademie-Verlag, Berlin 1952, 48 S.

Hans Wiswe, Grangien niedersächsischer Zisterzienserklöster, Entstehung und Bewirtschaftung spätmittelalterlich-frühneuzeitlicher Großbetriebe (Sonderdruck aus: Braunschweigisches Jahrbuch, Band 34, Waisenhaus-Buchdruckerei, Braunschweig 1953, 134 S.

Friedrich Uhlhorn, Reinhard Graf zu Solms, Herr zu Münzenberg, Elwert, Marburg 1953, 284 S.

Friedrich Wilhelm Oediger, Über die Bildung der Geistlichen im späten Mittelalter (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 2), Brill, Leiden-Köln 1953, XII + 148 S.

Klaus Eberhard Murawski, Zwischen Tannenberg und Thorn, die Geschichte des Deutschen Ordens unter dem Hochmeister Konrad von Erlichshausen 1441—1449 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 10/11), Musterschmidt, Göttingen 1953, 482 S.

Albert Kirnberger, Neues über Gutenberg und die Gutenberghäuser in Mainz, Kupferberg, Mainz 1952, 21 S. + 11 Zeichnungen.

Eduard Büchler, Die Anfänge des Buchdruckes in der Schweiz. 2. erweiterte Aufl., Büchler, Bern 1951, 210 S. + 40 Tafeln und Abb.

Lucien Neipp, Les machines à inprimer depuis Gutenberg, Editions du Bibliophile, Lausanne 1951, 443 S.

Neuere Geschichte

Hans Baron, A Struggle for Liberty in the Renaissance: Florence, Venice and Milan in the early Quattrocento (aus American Hist. Review 58) 1953.

Roland H. Bainton, Hier stehe ich. Das Leben Martin Luthers, Deuerlich, Göttingen 1951, 368 S. mit 91 Abb.

Ernst Benz, Wittenberg und Byzanz. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation und der östlich-orthodoxen Kirche, Elwert, Marburg 1947, 288 S. + 10 Abb.

Kurt Forstreuter, Vom Ordensstaat zum Fürstentum. Geistige und politische Wandlungen im Deutschordensstaate Preußen unter den Hochmeistern Friedrich und Albrecht 1498—1525, Holzner, Kitzingen 1951, 151 S.

Peter Gerrit Thielen, Die Kultur am Hofe Herzog Albrechts von Preußen 1525—1568 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 12), Musterschmidt, Göttingen 1953, 256 S.

Franciscus de Victoria, De Indis recenter inventis et de jure belli Hispanorum in barbaros relectiones. Vorlesungen über die kürzlich entdeckten Inder und das Recht der Spanier zum Kriege gegen die Bar-

baren, hg. Walter Schätzel, Mohr, Tübingen 1952, XXX + 178 S.

Ernst Schieche, Die Anfänge der deutschen St. Gertrudsgemeinde zu Stockholm im 16. Jahrh. (Pfingstblätter des Hansischen Geschichtsvereins 27), Böhlau, Münster-Köln 1952, 170 S.

Paul Guyer, Die soziale Schichtung der Bürgerschaft Zürichs vom Ausgang des Mittelalters bis 1798, Stadtarchiv, Zürich 1952, 77 S.

Max Braubach, Kurkölnische Miniaturen, Aschendorff, Münster 1954, 324 S. + 13 Tafeln.

Bernhard Erdmannsdörfer, Mirabeau, 4. Aufl., mit Nachwort v. Paul Kretschmann, Koehler, Stuttgart 1953, 242 S.

Hermine Cloeter, Johann Th. Trattner, Böhlau Nachf., Wien 1953, 138 S. + 10 Tafeln.

Willy Andreas, Carl August von Weimar, ein Leben mit Goethe 1757—1783, Kilpper, Stuttgart 1953, 612 S. + 8 Tafeln.

Heinrich Reitjes, Weltreise nach Deutschland. Johann Georg Forsters Leben und Bedeutung, Progress-Verlag, Düsseldorf 1953, 207 S.

Hans Joachim Schoeps, Vorläufer Spenglers, Studien zum Geschichtspessimismus im 19. Jh. (1. Beiheft der Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte), Brill, Leiden-Köln 1953, 98 S.

Richard Hiscocks, The rebirth of Austria, Oxford University Press, London 1953, 263 S.

Benedetto Croce und die deutsche Kultur

Von Carlo Antoni, Rom[1]

Wenn ich mich anschicke, hier in München über das Werk Benedetto Croces und seine Beziehungen zur deutschen Kultur zu sprechen, so wandern meine Gedanken sofort zu der überragenden, vornehmen Gestalt Karl Voßlers. Der große Danteforscher, der bedeutendste von allen Interpreten der Croceschen Ästhetik und Linguistik, auch außerhalb Deutschlands, der treue Freund, unterhielt mit Benedetto Croce einen lebhaften Briefwechsel, der sich über ein halbes Jahrhundert erstreckte und dessen kürzlich erschienene Ausgabe[2] eines der ergreifendsten Gespräche darstellt, das je von zwei großen Geistern geführt worden ist. Wohl nie sind zwei Traditionen verschiedenen Volkstums, zwei Welten verschiedener Kultur eine so enge und fruchtbare Verbindung eingegangen wie in diesem Briefwechsel, der uns heute zum hohen Vorbild und steten Ansporn wird. In diesen Briefen haben der deutsche Danteverehrer und der italienische Goetheverehrer uns gezeigt, daß nicht nur die von ihnen geliebten Dichter, sondern auch sie selbst in einem größeren Vaterland daheim waren, im Raume unserer gemeinsamen Kulturwelt.

Ein Versuch, zu umreißen, was deutscher Geist für den geistigen Werdegang Benedetto Croces bedeutet hat, mutet gewiß als ein ziemlich aussichtsloses Unterfangen an. Dazu kommt, daß ich nicht weiß, ob Croce selbst ein solches Unternehmen vom Standpunkt der Methodik aus gebilligt hätte. In den sechzig Bänden seiner Werke[3] findet sich ja kaum eine Seite, auf der nicht der Name eines deutschen Dichters oder Denkers vorkäme oder in der man nicht irgendwelche Motive anträfe, die auf die deutsche Kultur hinweisen.

Gleich bei seiner ersten Begegnung mit der Philosophie in den Vorlesungen seines Lehrers Antonio Labriola lernte der junge Croce die Lehren eines deutschen Philosophen, Herbarts, kennen, und diese

---

[1] Vortrag, gehalten anläßlich der Eröffnung des Italienischen Kulturinstituts in München am 15. Mai 1954, aus dem Italienischen übersetzt von *Werner Rautenberg;* bibliographische Hinweise von den Herausgebern.

[2] *B. Croce — K. Voßler*, Carteggio (Biblioteca di cultura moderna, Band 488), Bari 1951.

[3] Filosofia dello Spirito, 4 Bände, 4. bzw. 7. Aufl., Bari 1928—41; Saggi filosofici, 10 Bände, Bari 1910 ff.; Scritti di storia letterale e politica, 34 Bände, Bari 1911 ff.; Scritti varii, 3 Bände u. a. — Deutsch: Gesammelte philosophische Schriften in deutscher Übersetzung, hrsg. von *Hans Feist*, 7 Bände, Tübingen 1927—30.

Lehren haben unzweifelhaft bleibende Wirkungen gezeitigt für seine innere Ausrichtung, so daß man seine erste Periode als herbartianisch bezeichnen kann. In seiner Autobiographie[4] schreibt er darüber: „Diese Vorlesungen kamen ganz überraschend meiner inneren Not entgegen, meinem Bedürfnis nach einem Glauben, der mir in rationaler Form das Leben, seine Sinngebung und seine Pflichten aufzuschlüsseln vermöchte." Und er fügt hinzu: „Die Ethik Herbarts hat meinen Sinn dahin geführt, die Majestät des Ideals wieder aufzurichten, jener Idealität, die sich dem bloßen Dasein entgegenstellt, die geheimnisvoll wirkt in diesem ihren Entgegentreten, aber gerade darum absolut und unnachgiebig." Bei diesen Worten sieht man hinter Herbart die erhabene Gestalt Immanuel Kants aufragen und mit ihr die höchsten Werte, die der deutsche Geist zu bieten hat.

Croce lernte bei seinem Lehrer Labriola auch Marx kennen, durch den er, wie er wörtlich sagt, „die Macht der großen historischen Philosophie der romantischen Epoche verspürte"[5]. Aber auch im Hause eines Onkels mütterlicherseits, Silvio Spaventa, bei dem er in jenen Jahren wohnte, lebte er sozusagen in einer Atmosphäre, die mit Motiven dieser Philosophie gesättigt war. Silvio Spaventa, dessen Bruder Bertrando allgemein als der führende Geist der großen Hegelianerschule in Neapel anerkannt wird, dieser Silvio, den wir als einen Politiker der Rechtsliberalen und einen Mann von strenger Rechtschaffenheit kennen, stützte sich in seinem politischen Denken auch auf Grundsätze Hegelscher Prägung. Wahrscheinlich hat Croce auch aus diesem Kreise der neapolitanischen Liberalen, die ihren strengen Begriff vom Amt des Staates von Hegel übernommen hatten, jene (meiner Meinung nach nicht ganz zutreffende) Deutung des Hegelschen politischen Denkens hergeleitet, die ihn in seiner „Geschichte Europas im 19. Jahrhundert"[6] Hegel an den Beginn der modernen „Religion der Freiheit" setzen läßt.

---

[4] Selbstbiographie, in: Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Band 4, Leipzig 1923.

[5] Vgl. Materialismo storico ed economia marxistica, Bari 1900.

[6] Storia d'Europa nel secolo decimonono, 3. Aufl., Bari 1932; Geschichte Europas im 19. Jahrhundert, deutsch von *Karl Voßler* und *Richard Peters*, 2. Aufl., Zürich 1947. Vgl. auch: Storia d'Italia del 1871 al 1915, 6. Aufl., Bari 1938; Geschichte Italiens von 1871 bis 1915, deutsch von *Ernst Wilmersdoerffer*, Berlin 1928.

[7] Über Hegel: Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, Bari 1906; Lebendiges und Totes in Hegels Philosophie, deutsch von *Karl Büchler*, Heidelberg 1909 — Saggio sullo Hegel, 3. Aufl., Bari 1937.

[8] Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel, in: Quaderni della Critica, 1949, Band 5, Fasc. 13, S. 1—19; wiederabgedruckt in: Indagine su Hegel e schiarimenti filosofici, Bari 1952, S. 2—28.

Jedenfalls hat Hegelsches Gedankengut Benedetto Croce sein Leben lang begleitet[7]. An seinem Lebensabend dachte er sich in einer Novelle[8] — dem einzigen Zugeständnis, das er seiner dichterischen Phantasie gemacht hat — ein Gespräch mit Hegel aus und brachte darin in großartiger Weise seinem Lehrer gegenüber seine Dankbarkeit für die von ihm empfangenen lichtvollen Wahrheiten zum Ausdruck. Und die letzte Seite, die er geschrieben hat, eine sogenannte *scheda*[9], d. h. ein Notizblatt, enthält ein letztes Überdenken der Hegelschen Dialektik. Auf diesem Blatt war der Name Hegels mit dem Vicos verbunden, gleichsam als habe Croce noch einmal die beiden Elemente herausstellen wollen, die er in genialer Synthese vereinigt hatte.

Wie stark das Echo war, das dieses Gedankengut in der sittlichen Bereitschaft seiner Persönlichkeit fand, erhellt aus den „Gedanken über den Krieg", die im Laufe des ersten Weltkrieges geschrieben wurden[10]. Damals schaltete er sich in die heftige Auseinandersetzung ein auf seiten derjenigen, die die Gründe für ein Eintreten Italiens in den auflodernden Krieg nicht für ausreichend und die Lasten und Gefahren der Kriegsbeteiligung für zu groß hielten; aber in seiner Schrift sieht man auch, daß seine Haltung mitbestimmt war von der Anerkennung des deutschen politischen Realismus in seinem innersten Gehalt an elementarer Wahrheit und von der erklärten Feindschaft gegen die Naturrechtsideologie der Entente. Als Italien dann in den Krieg eingetreten war, setzte er sich als treuer Patriot für den Sieg seines Landes ein, aber er prangerte öffentlich die Schmähungen an, die italienische Professoren aus vermeintlicher Vaterlandsliebe gegen die deutsche Wissenschaft schleuderten, und wies mahnend auf die Verpflichtung hin, das höhere Leben des Geistes von dem zufälligen Konflikt der Waffen getrennt zu halten — das in einer Zeit, in der ein Autor noch die Möglichkeit hatte, solche Überzeugungen zu vertreten. In jenen bedrückenden Jahren unternahm er, um seinen Geist zu trösten, die Ausarbeitung eines großen, 1919 erschienenen Bandes über Goethes Lyrik[11], sowie die Übersetzung einer Gedichtauswahl dieses seines Lieblingsdichters.

Aber auch als er viele Jahre später in deutschen Landen die dämonischen Kräfte einer offiziellen Verwilderungs- und Zerstörungssucht wüten sah wie nie zuvor, als es ihm schien, als sei das deutsche Volk auf dem

[9] Vico ed Hegel e la conversione del male morale col bene civile, in: Lo Spettatore italiano, Jahrg. 5, Nr. 11, November 1952, S. 457.

[10] Pagine sulla guerra, 2. Aufl., Bari 1928; Randbemerkungen eines Philosophen zum Weltkrieg 1914—20, deutsch von *Julius Schlosser*, Zürich 1922.

[11] Über Goethe zuerst in: Critica, Januar bis November 1918; Goethe, Bari 1919; Nuovi saggi sul Goethe, Bari 1934; Goethe, con una scelta delle liriche nuovamente tradotte, Bari 1939; Goethe, Studien zu seinem Werk, deutsch von *Werner Ross*, Düsseldorf 1949.

Wege zu einem ungeheuerlichen Selbstmord, auch da, im beängstigendsten Stadium des zweiten Weltkrieges, ging er daran, eine Untersuchung über die Philosophie Jacobis zu verfassen, um, wie er ausführt, „das wundervolle Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Erinnerung zu bringen, das so europäisch und kosmopolitisch ist, mit seiner Frische des Gemütes, des Herzens und der Phantasie ganz originell und genial dasteht, das Deutschland Goethes und Kants“ [12].

Über die Einwirkung der deutschen Kultur auf das Werk Croces zu sprechen, müßte heißen, dieses Werk in seiner ganzen Entwicklung von Anfang bis Ende zu verfolgen; ja, die Aufgabe ginge eigentlich über ein bloßes Verfolgen hinaus, denn mit dem Aufzeigen großer Linien ist im Falle Croces noch nichts getan. Die Fühlungnahme seines Geistes mit der deutschen Welt ging ins Einzelne, sie erstreckte sich auf zahllose Details. Und sie betraf nicht nur die deutsche Philosophie von Baumgarten zu Schleiermacher, von Jacobi zu Hegel und Herbart, sondern auch die deutsche Geschichtsschreibung von Droysen und Ranke bis zu Meinecke und die deutsche Dichtung und Literatur von Goethe und Schiller zu Werner und Kleist, zu Chamisso und Hölderlin, zu Heine, Mörike und Rilke. Und noch andere Essays hat er veröffentlicht über Theoretiker der Kunst wie Robert Vischer, über Theoretiker des Krieges wie Clausewitz, über Theoretiker des Rechts, der Politik, der Wirtschaft [13]. Kein anderer Ausländer, auch kein Germanist oder sonstiger beruflicher Deutschlandspezialist hat das Werk des deutschen Geistes in den letzten beiden Jahrhunderten mit soviel Interesse studiert, durchdacht und erörtert wie dieser freie Gelehrte.

---

[12] Über Jacobi in: Critica, Nr. 6, 1941; dann in: Discorsi di varia filosofia, Bari 1945, Band 1, S 24—53.

[13] Über Baumgarten in: Estetica (s. u. Anm. 16), S. 233—242; in: Critica, Nr. 1, 1933, Nr. 4—5, 1935; in: Ultimi saggi, Bari 1935, S. 79—105. — Über Schleiermacher in: Estetica (s. u. Anm. 16), S. 348—360; in: Critica, Nr. 2, 1935; in: Ultimi saggi, S. 79—105. — Über Herbart in: Critica Nr. 2, 1908, Nr. 4, 1941, Nr. 3, 1943; in: Saggio sullo Hegel, Bari 1913, S. 353—362; in: Discorsi (s. o. Anm. 12), Band 1, S. 97—106. — Über Droysen in: Conversazioni critiche, Band 1, Bari 1924, S. 163. — Über Ranke in: Critica, Nr. 1, 1926, Nr. 6, 1937; in La storia (s. u. Anm. 15), S. 75—91. — Über Meinecke in: Conversazioni (s. o.), Band 4, Bari 1932, S. 95—101 und 127—129; in: La storia (s. u. Anm. 15), S. 52—73; in: Indagine (s. o. Anm. 8), S. 201—205. — Über Schiller, Werner, Kleist, Chamisso in: Poesia e non poesia, Bari 1923, S. 31—64; Poesie und Nichtpoesie, Bemerkungen über die europäische Literatur des 19. Jahrhunderts, deutsch von *Julius Schlosser*, Wien 1925. — Über Hölderlin in: Discorsi (s. o. Anm. 12), Band 1, S. 54—72. — Über Heine in: Poesia (s. o.), S. 172—185; in: Conversazioni (s. o.), Band 4, Bari 1932, S. 384—387. — Über Mörike und Rilke in: Critica, Band 41, 1942, S. 132 ff. und S. 136 ff. — Über Vischer und Clausewitz in: Atti Acc. di Scienze morali e politiche di Napoli, 1934; in: Ultimi saggi (s. o.) S. 188—200 und S. 266—279.

Aus diesem Grunde will ich mich hier darauf beschränken, einige wenige entscheidende Punkte aufzuzeigen, an denen die Berührung Croces mit der deutschen Geistigkeit seine Stellung in der neueren Geistesgeschichte verdeutlicht — Punkte, an denen die Begegnung Arbeitsgemeinschaft und zugleich Gegensatz, Einheit und zugleich Verschiedenheit bedeutete, wo mithin eine Art Integration erfolgt ist. Denn auch in dieser Zusammenarbeit hat Croce, wie kein anderer italienischer Gelehrter, mit großem Nachdruck und in voller Deutlichkeit die Tradition italienischer Geistigkeit in der Originalität ihrer Wesenszüge vertreten und aufgefrischt.

Als Croce gegen Ende des letzten Jahrhunderts an Untersuchungen über das Wesen der Geschichtswissenschaft heranging[14], die den Ausgangspunkt bilden für seine *Filosofia dello Spirito,* sein System einer „Philosophie des Geistes", da befand er sich gleich mitten im Bereich der lebendigsten deutschen Geistigkeit. Viele Jahre später stellte er in der Rückschau auf diesen Anfang mit Anerkennnung fest, daß die Fragen der historischen Methodik, die damals bei uns fast unbekannt waren oder jedenfalls unter Philosophen nicht erörtert wurden, in Deutschland in ihrem ganzen Gewicht empfunden wurden[15]. Die positivistischen Ansprüche, aus der Geschichte eine Art Naturwissenschaft mit entsprechenden Gesetzen zu machen, hatten schon den Protest eines so mächtigen Geistes wie Droysen und die Klärungsversuche von Dilthey, Windelband und Rickert hervorgerufen, die die Naturwissenschaften von den Geisteswissenschaften unterschieden und der naturwissenschaftlichen Methode, die das Allgemeine der Klasse oder des Gesetzes zum Zwecke hat, die historische gegenüberstellten, die gerade auf das Besondere, auf die Individualität der Tatsachen abzielt.

Aber hier ging es um mehr als um eine Frage der Methodik. Das 19. Jahrhundert, das Jahrhundert der Romantik, das auch als das Jahrhundert der Geschichte hingestellt worden ist, hat in Wirklichkeit in seiner zweiten Hälfte auch eine allgemeine Wiederkehr der aufklärerischen Denkweise mit sich gebracht, die ihre Philosophie nunmehr im Positivismus und ihre Lehrmeister in Comte und Spencer hatte. Der Kult der als „positiv" bezeichneten Wissenschaften war wieder aufgekommen, und in neuem Gewand erschien die alte Idee des Fortschritts, der die Geister aufklärt und den Menschen die Glückseligkeit bringt durch die Verbreitung der Wissenschaft und durch die Erfindungen und Anwen-

[14] Teoria e storia della storiografia (Filosofia dello Spirito, Band 4), 4. Aufl., Bari 1941; Theorie und Geschichte der Historiographie, deutsch von *Hans Feist* und *Richard Peters,* Tübingen 1930. — Vgl. auch: Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono, 2 Bände, 2. Aufl., Bari 1930.

[15] Vgl. La storia come pensiero e come azione, 3. Aufl., Bari 1939; Die Geschichte als Gedanke und als Tat, deutsch von *François Bondy,* Bern 1944.

dungen der Technik. Dichtung und Kunst wurden von den Positivisten angesehen als Auswirkungen von psychischen Assoziationen, von Gewohnheiten und Erbanlagen oder gar von melancholischen Gemütsleiden, und von der Geschichte war nichts mehr übriggeblieben als die Wirkung einiger angeblicher soziologischer Gesetze. Gegen diese „Wissenschaft" der Positivisten, die ebenso hochtrabend wie grob auftrat, hat Croce gleich in seinen ersten philosophischen Schriften die Kunst und die Geschichte in Schutz genommen, das heißt den Menschengeist in seiner schöpferischen Freiheit und Ursprünglichkeit verteidigt.

Hier hat nun Croce die direkte Hilfe erkannt und genutzt, die ihm die deutsche Romantik bot, und ich möchte sagen, mehr noch und besser als seine damaligen deutschen Zeitgenossen. In seiner Polemik gegen den Positivismus ist die gleiche Verteidigung des Geistes in seiner Tätigkeit und Individualität gegen die physikalisch-mathematische Ratio wiederaufgelebt, die schon den romantischen „Durchbruch der Seele" gekennzeichnet hatte. Und wie die romantische Bewegung vor allem eine gegen den Regelgeist der Poetiken gerichtete Ästhetik als Theorie der Autonomie der Kunst und der freien schöpferischen Phantasie begründet hatte, so ist auch die neue Verteidigung des Geistes bei Croce zunächst in einer Ästhetik Gestalt geworden.

Mit den Fragen der Kunst hat sich Croce seit 1900, also mehr als 50 Jahre lang beschäftigt. Im Verlauf der langen Auseinandersetzung findet sich in allen Niederschlägen dieser Problematik keine Idee, die nicht irgendwie von Kant, von Schiller oder von den Romantikern keimhaft vorweggenommen worden wäre. Von ihnen hat Croce den Begriff der Kunst als Intuition und den Begriff des lyrischen und kosmischen Charakters der Kunst, den des Gefühls und den des Genies und der künstlerischen Originalität, den Begriff der Phantasie und den Begriff der Spontaneität und Naivität des Künstlers entlehnt. Aus der italienischen klassischen Tradition hat er den Formbegriff übernommen, aber für ihn ist die Form Ausdruck in dem von Herder und Schlegel bereits ausgeführten Sinne. Späterhin bestimmt er diese Form als einen Akt schöpferischer Synthese, in Ausdehnung des Kantschen Prinzips der Synthese a priori auf den Bereich der ästhetischen Tätigkeit. Dabei hat die erstaunliche Fruchtbarkeit der Romantik Ideen und Fragmente gestellt — Croce aber hat die Synthese vollzogen, hat all diesem verwirrenden Reichtum systematische Einheit verliehen und, was noch wichtiger ist, der Ästhetik einen festumrissenen Ort innerhalb eines allgemeinen Systems einer Philosophie des Geistes zugewiesen.

An dieser Stelle muß ich wohl auf die tiefe Verschiedenheit der beiden nationalen Traditionen hinweisen. Die Romantiker haben es damals nicht verstanden, ihre Entdeckung von der Kunst als universalem Moment

des Geistes, die Entdeckung ihrer souveränen Autonomie dem Verstande gegenüber in den gegebenen Grenzen zu halten, sondern sie durchbrachen alle Grenzen und fielen dem Irrationalismus und der ästhetisierenden Mystik anheim. Als dann Hegel gegen die irrationalistische Flut die Herrschaft einer neuen Vernunft wieder aufzurichten suchte, die über dem nackten Verstande der Illuministen stände, da machte er aus der Kunst wieder ein untergeordnetes Moment der Philosophie. In ihrer Stellungnahme gegen die Mechanistik im westlichen wissenschaftlichen Denken hat die auf Leibniz und Herder zurückgehende deutsche Tradition den Geist aufgefaßt als eine dunkle, in sich geschlossene, einheitliche Kraft, die sich immer weiter entwickelt, determiniert und klärt im Durchgang durch die Stufen und Momente eines einzigen Prozesses. Auch dort, wo, wie bei Kant, der Geist in verschiedene Funktionen und Formen geteilt wird — die reine Vernunft, die praktische Vernunft und die Urteilskraft —, auch da wird die Klassifizierung als solche nicht zum Problem, und ehe es noch zu einer grundsätzlichen Unterscheidung kommt, wird in der deutschen Geistesgeschichte, bei Fichte und Hegel, das ängstliche Bestreben erkennbar, durch die dialektische Ableitung die radikale Unterscheidung der Formen geistiger Tätigkeit zu verwischen und die Einheit des Prozesses wiederherzustellen.

In der „Ästhetik" Croces[16] kommt sicher das alte italienische Vermögen zum Ausdruck, die Kunst unabhängig von anderen Instanzen zu genießen, aber vor allem behauptet sich in ihr eine geistige Tradition, welche von Vico bis De Sanctis reicht, die beide von Croce als Lehrer verehrt wurden. Giambattista Vico[17] hatte in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts dem Rationalismus Descartes' gegenüber eine ähnliche Haltung eingenommen wie die Frühromantiker gegen die Kultur der französischen Aufklärung. Und wie in den Auseinandersetzungen der Frühromantiker mit dem Empfinden für die eigene Sonderart das deutsche Nationalbewußtsein heranreift, so ist auch bei uns in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts mit der 'Scienza Nouva' Vicos in einem geistigen Sinne die Epoche des Risorgimento angebrochen, sofern man im Risorgimento das Wiedereinschwingen unserer Nation in den all-

[16] Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale, (Filosofia dello Spirito, Band 1), 8. Aufl., Bari 1946; Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft, deutsch von *Hans Feist* und *Richard Peters*, Tübingen 1930. — Breviario di estetica, Bari 1913; Grundriß der Aesthetik, deutsch von *Theodor Poppe*, Leipzig 1913 — Nuovi saggi di estetica, Bari 1926; Kleinere Schriften zur Aesthetik, deutsch von *Julius Schlosser*, 2 Bände, Tübingen 1929.

[17] La filosofia di Giambattista Vico, 3. Aufl., Bari 1931; Die Philosophie Giambattista Vicos, deutsch von *Erich Auerbach* und *Theodor Lücke*, Tübingen 1927.

gemeinen Gang der europäischen Kultur, eine erneute Teilnahme mit einem eigenen Gesicht und einem eigenen, originellen Beitrag sieht. So verstanden hat das Risorgimento an der Schwelle dieses Jahrhunderts mit der 'Estetica' Croces seinen Abschluß und seine Vollendung gefunden.

Da nun die Theorie Croces von der Kunst sich auf die scharfe Unterscheidung dieser Form eines geistigen Vollzuges von den anderen Formen der Tätigkeit des Menschengeistes stützte, wurde für ihn die Frage der Distinktion, der grundsätzlichen Unterscheidung auf Grund wesenhafter Unterschiedenheiten im Raume des Geistigen zu dem philosophischen Problem par excellence. Und an diesem Punkte wird die Verschiedenheit nicht nur von zwei Überlieferungen, sondern geradezu von zwei sittlichen Grundeinstellungen und auch von zwei Völkerschicksalen offenbar.

Das Beobachten der Zugehörigkeit einzelner Handlungen und Werke zu wesensverschiedenen Bereichen des Menschengeistes, das feinfühlige Unterscheiden zwischen diesen Bereichen und das Einreihen jedes Faktums in seinen ihm eigenen Bereich, in dem allein es eine seiner Natur gemäße Beurteilung erfahren kann, dieser grundlegende Zug einer Weltsicht und Geschichtsbetrachtung heißt auf italienisch *distinzione*, d. h. Unterschiedenheit der Formen und zugleich ihre Unterscheidung im Urteil, das diese Unterschiedenheit ins Bewußtsein hebt. Und die *distinzione* ist im italienischen Volk von jeher als moralische Pflicht und als Kulturauftrag empfunden worden. Die italienische Nation ist erst spät geboren worden; sie ist hervorgegangen aus jener großen religiösen Revolution, die der Investiturstreit darstellt, und aus der dann anschließenden politischen und sozialen Revolution der *Comuni*, der italienischen Stadtgemeinden. Im Ringen gegen das heilige, sakral-liturgische Reich der Salier und der Staufer haben die *Comuni* für sich in Anspruch genommen, im Namen '*totius Italiae*' und der '*antiqua civilitas*' zu kämpfen. Schon diese erste bewußte Zurückwendung zur Antike, in der das Heraufdämmern der Renaissance und gleichzeitig des italienischen Nationalbewußtseins erkennbar ist, diese Rückwendung war bereits ein '*atto di distinzione*', ein Akt der Unterscheidung zwischen dem Heiligen und dem Weltlichen, zwischen Himmel und Erde, zwischen Religion und politischen Interessen. Dort liegen die Wurzeln des italienischen Realismus, der eine Rechtswissenschaft hat erblühen lassen, die unterschieden war von der Ethik und von der Religion.

Beispiele für eine solche grundsätzliche Unterscheidung finden sich zahlreich auf dem ganzen Wege der italienischen Geistesgeschichte. Dante ist unerbittlich in der Verurteilung der Sünder, und doch — er wendet sich ihnen zu und achtet auch in ihrem Frevel noch den positiven Wert der Leidenschaft und des Charakters. Die italienische Novelle und die Komödie stellen voll Bewunderung und gegen jedes moralische Urteil

die unternehmungslustige Geschicklichkeit im Erreichen des eigenen Vorteils und des eigenen Genusses dar. In seinem 'Cortegiano' verkündet Castiglione die Gesetze der Höflichkeit, und im 'Principe' stellt Machiavelli die Regeln der Politik zusammen, jeweils unter grundsätzlicher Unterscheidung von den Normen der Moral. Galilei begründet die moderne Naturwissenschaft, indem er sie von der Metaphysik und der Theologie unterscheidet. Im 17. und 18. Jahrhundert, von Sarpi und Botero zu Giannone, sind die Probleme, für die sich die Italiener interessieren und durch die die italienische Kultur ihrerseits die europäische Kultur angeht, Fragen des Jurisdiktionalismus, die sich um die Unterscheidung zwischen Staat und Kirche bewegen, sowie die Frage der Staatsraison, d. h. der Unterscheidung zwischen Politik und Moral. Vico unterscheidet die Poesie vom trockenen Verstand und begründet jenen italienischen Historismus, der im wesentlichen auf einem Sinn für die Unterschiedenheit beruht. Vicosches Gedankengut dämpft bei den italienischen Illuministen und Patrioten die Radikalität des abstrakten revolutionären Naturrechtes, und Vicos Erbe führt im 19. Jahrhundert den Hegelianer De Sanctis zur Behauptung der Unabhängigkeit der Kunst von der Philosophie. Mit Croce, zum erstenmal in der gesamten Geistesgeschichte, wendet sich nun das philosophische Interesse systematisch dem Unterscheidungsproblem zu.

Die anderen Nationen haben die Unterscheidung eher gefürchtet, vermieden oder bestritten. Ich verhehle mir auch keineswegs die Gefahren einer solchen Operation. Wenn sie einerseits zu einem weisen humanistischen Gleichgewicht führt, das Einseitigkeiten und Extreme vermeiden läßt, so kann sie andererseits auch zu einer allzu leichten Nachsicht verleiten, zum Kompromiß und sogar zum Zynismus. Sie kann das Schuldbewußtsein herabsetzen und den Sinn für das Tragische verhindern. Aber die Ablehnung der Unterscheidung ist folgenschwerer: sie führt bei den Angelsachsen zu puritanischer Strenge und zur Weigerung, Machiavelli oder die Unterscheidung zwischen Politik und Moral anzuerkennen. Der französische Rationalismus, der ebenfalls eine Ablehnung der Unterscheidung darstellt, hat in der Geschichte der Nation nicht nur die Schwierigkeit zur Folge gehabt, sich über die rationalistischen Poetiken aufzuschwingen zu einer wirklichen Ästhetik, sondern auch andere, schwerwiegendere Auswirkungen. Und schließlich hat, wie ich schon ausführte, die romantische Entdeckung der Autonomie der Kunst zu einem zügellosen Irrationalismus geführt, und die deutsche Rehabilitation Machiavellis, d. h. die Entdeckung der Notwendigkeit der Politik, ist in eine Ethik der Macht umgeschlagen.

Croce hatte also das Problem der Unterscheidung bei der Herausarbeitung seiner Ästhetik aufgegriffen. Nachdem er einmal festgestellt hat, daß das Thema des philosophischen Denkens die Bestimmung der unterschiedenen Formen des Menschengeistes ist, spricht er den traditionellen Problemen der Metaphysik jedes Interesse, ja jede weitere Möglichkeit ab und führt die Kritik Kants zu Ende. Da dieser unser Geist, mit seiner organisch ausgebildeten Struktur, die einzig erkennbare Wirklichkeit ist, kann die Philosophie nur Philosophie des Geistes sein. Aber da Geistestätigkeit nicht abstrakt zu beobachten ist, sondern nur in ihren konkreten Äußerungen oder Leistungen, in den Werken der Kunst, der Wissenschaft, der Wirtschaftlichkeit und der Sittlichkeit, darum geht die Philosophie auf in der Geschichte. Unser alter Humanismus war durch Vico, nachdem er die klassischen Vorbilder hatte fallen lassen, schon auf dem Wege zur Verwandlung in eine '*Scienza delle nazioni*' gewesen, in eine Wissenschaft des historischen Verständnisses aller Kulturen und aller Werke des Menschengeistes. Dieser Humanismus geht mit Croce in einen universalen Historismus über, in dem die Philosophie ihre Rechtfertigung lediglich als Methode zum Verständnis und zur Deutung der Geschichte erfährt; aber, wohlgemerkt, nicht im Sinne einer Geschichtsphilosophie als prophetischer Schau einer von je bestehenden und notwendigen Ordnung des Ablaufs der Geschichte, sondern als Theorie des *giudizio storico*, des historischen Urteils, in dem die Werke des freien Menschengeistes als unvorhersehbare Schöpfung in ihrer Zugehörigkeit zur jeweiligen Form geistigen Wirkens erfaßt und innerhalb dieses ihnen gemäßen Bereichs gewertet werden.

In Deutschland lösten die positivistischen Ansprüche auf die Geschichte eine Reaktion aus, die zwar zur Behauptung der Individualität der historischen Tatsachen geführt hat, aber diese Behauptung war in vielen Fällen der Ausgangspunkt für den Pluralismus, den Relativismus und die Anarchie der Werte, unter denen Dilthey, Troeltsch und Max Weber gelitten haben. Sie hat sogar die sogenannte Soziologie und Kulturmorphologie zur Folge gehabt, die ja doch einen Rückfall in die naturwissenschaftliche Denkweise bedeutet. Croce hingegen hat aus dieser Behauptung eine neue Logik zu entwickeln verstanden, jene Logik der historischen Vernunft, die Hegel vergebens aufzustellen versucht hatte.

Und hier weitet sich nun das Bild. Blickt man auf den Gang des neuzeitlichen Denkens von dem Augenblick an, in dem Descartes sich vornahm, das ganze System der Wissenschaften zu einer universalen Mathematik zu machen, so entdeckt man, daß das Denken der Neuzeit im Grunde ein einziges, dramatisches Thema gehabt hat: das Duell zwischen dem Geist der Mathematik und dem Wissen

um die Seele, ein Duell, das alle Lebensbereiche erfaßt hat und heute im wissenschaftlichen, künstlerischen, sittlichen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Leben ausgetragen wird.

Die Philosophie der Neuzeit ist in der Tat die Philosophie jenes Abschnittes der Menschengeschichte, in dem durch Galilei die Entdeckung gemacht worden war, daß das Buch der Natur in der Sprache der Mathematik geschrieben ist, und in dem dann dieses Prinzip angewandt wurde zur Beherrschung und Ausnutzung der Naturkräfte mit der Erfindung der mathematischen Physik, d. h. der Mechanik; mit ihrer Hilfe wurde dann die wirtschaftliche Technik erneuert und jene industrielle Revolution durchgeführt, die die gesamte menschliche Existenz verwandelt hat. Der Triumph der mechanischen Vernunft, der seinen Höhepunkt in der Newtonschen Physik gefunden hatte, wirkte sich unmittelbar aus auf die Auffassung vom Menschen, vom menschlichen Geist und von der Gesellschaft. Der 'Illuminismus' der Aufklärung war nichts als die Anwendung dieser Vernunft auf das Menschenleben, und die 'lumières', die er verbreitete und mit denen er die Glückseligkeit des Menschengeschlechts zu fördern gedachte, sind die Lichter dieses abstrakten Rationalismus. Das jedoch bedeutete, schließlich auch den Menschen zu einer Maschine zu machen. Und wirklich hat zwei Jahrhunderte lang ein vollständiger Determinismus das Feld beherrscht, der auch die Freiheit des menschlichen Wollens leugnen konnte. Mit der Leugnung dieser Freiheit wurde aber die sittliche Persönlichkeit geleugnet und mit ihr die politische Freiheit. So führt denn auch das mechanistische Menschenbild gleich bei seinem ersten Auftreten bei Hobbes zur Idee des Leviathan, des totalitären Staates, der die Einzelmenschen verschlingt. Die Illuministen ihrerseits treten auf als die Erfinder des aufgeklärten Despotismus, der in das religiöse und sittliche Leben der Untertanen, in ihre Gefühls- und Empfindungswelt eingreift. Die Reaktion auf diese Unterdrückung der menschlichen Individualität stellt die andere Seite des neuzeitlichen Denkens dar, die sich in Pascal und Malebranche, in Leibniz, Hume und Rousseau ausspricht. Die Umkehrung der Situation ist jedoch das Werk einer titanenhaften Anstrengung des deutschen Geistes gewesen, der mit Kant und Fichte versucht hat, die körperliche äußere Wirklichkeit selbst zu einem Produkt des Geistes zu machen, und mit Schelling und Hegel der Mechanik schließlich gar die Natur zu entreißen suchte, um aus ihr ein Moment des Geistes zu machen.

Das ist der originelle und machtvolle Beitrag der deutschen Nation zum europäischen Leben, ihr frischer und stürmischer Eintritt in die westliche Kultur. Die Kraft dazu schöpfte sie aus einem tiefen sittlichen und religiösen Leben, denn nur ein lang gepflegter und bewährter Spiritualismus war in der Lage, der Mechanik den Sinn für die Inner-

lichkeit entgegenzusetzen, den Sinn für „Schönheit und Würde" der menschlichen Person, für den Geist als Freiheit und Tätigkeit. Sturm und Drang, Romantik, deutscher Idealismus sind alles Momente dieser Selbstbehauptung der Seele, die die ganze westliche Kultur bereichert hat. Und an dieser Stelle muß ich mir eingestehen, daß der Historismus Vicos gegen den Intellektualismus Descartes' wohl die Poesie und die Geschichte in ihrer besonderen Eigenart, aber nicht den Menschen an sich, nicht die Person verteidigt hatte, und daß er sich darum als entschieden ärmer an ethisch-religiöser Kraft erweist und, da er den Kern des Problems nicht berührt, zu Recht nur am Rande der großen Auseinandersetzung verblieben ist.

Aber der deutsche Drang machte nicht halt vor der Grenze der Unterscheidung. Kant hatte versucht, die Physik Newtons anzuerkennen und zugleich vermittels einer anderen Vernunft die Freiheit des Menschen und seine sittliche und kulturelle Verantwortung zu sichern. Aber die Romantik und der deutsche Idealismus lehnten die Physik Newtons ab und erträumten eine vitalistische Naturphilosophie. Hegel versuchte, an die Stelle der starren mechanischen Vernunft eine elastischere Vernunft zu setzen, die imstande wäre, das Leben in seinem flüssigen Werden zu erfassen. Diese neue Vernunft ist die D i a l e k t i k.

Es ist schwer, in wenig Worten die Gründe zusammenzufassen, aus denen die neue Logik versagt hat bei der Erfüllung ihrer Aufgabe, die Wirklichkeit in ihrem konkreten Werden zu erfassen. Ich will hier nur einen Grund herausgreifen, der den Unterschied zwischen der Hegelschen und der Croceschen Dialektik veranschaulicht. Hegel hat nicht den Verstand als solchen verschmäht, wie es die Romantiker getan hatten, sondern hat ihn gerechtfertigt als einen ersten Grad der Vernunft, welcher die flüssige, blutvolle Substanz des Lebens abstrahiert und zerteilt, fixiert und tötet, welcher aber eine notwendige Durchgangsstufe ist zu jener höheren Vernunft, die er „spekulativ" nannte. Es gibt also für Hegel zwischen Verstand und Vernunft keine Unterschiedenheit wie zwischen zwei parallel laufenden Tätigkeiten, sondern die Verschiedenheit zweier Grade oder Momente der „Logizität". Auf diese Weise aber fand sich die höhere Vernunft, die doch wieder zum konkreten Leben hätte herabsteigen müssen, um die Missetaten des Verstandes wiedergutzumachen, nur noch höher hinaufgerückt in die Sphäre der reinen Begriffe, wo sie, ohne Berührung mit der empirischen Welt, die Deduktion der Begriffe voneinander vornimmt. Die Wirklichkeit der Tatsachen, der Geschehnisse, der Einzelmenschen bleibt weit unterhalb in der Sphäre der sinn- und wertlosen zufälligen Existenz. Und die Geschichtsschreibung, die sich mit dieser Wirklichkeit befaßte, blieb eine empirische Wissenschaft, ohne

Kontakt mit jener abstrakten logischen Entwicklung, die Hegel in seiner Geschichtsphilosophie ableitete.

An dieser Stelle schaltet sich nun Croce ein. Er hatte jedoch Hegel gegenüber etwas voraus, das er zum Teil auch dem deutschen Geist verdankt. Der Empiriokritizismus von Avenarius und Mach hatte die überraschende Entdeckung gemacht, daß die Begriffe und Gesetze der mathematischen und Naturwissenschaften nicht die Erkenntnis betreffen, sondern nützliche Schemata und Konventionen darstellen, die den Kriterien einer zweckmäßigen, kräftesparenden Verarbeitung des bereits Erkannten gehorchen. In Frankreich hat diese Entdeckung des praktischen Charakters der Verstandestätigkeit mit Bergson eine neue Flutwelle des vitalistischen Irrationalismus hervorgerufen. Croce hingegen hat die *distinzione* angewandt: er hat die Entdeckung ausgenutzt, um den erkennenden Geist endlich aus der Knechtschaft der Mathematik zu befreien und den Kantschen Versuch zu Ende zu führen. Die berühmte mathematische Vernunft war also ein einfaches praktisches Hilfsmittel, und somit war auch das mechanistische Weltbild selbst nichts anderes als eine nützliche Konstruktion, die der Geist im Verfolg seiner ökonomischen Bestrebungen entworfen hatte! Jener Verstand, den Hegel noch ins Leben des erkennenden Geistes aufgenommen hatte, war ausgeschaltet und an seine eigentliche Arbeit verwiesen: zu zählen, zu rechnen, zu messen und zu klassifizieren im Dienste der Nützlichkeit. Seine Erzeugnisse sind, um die von Croce eingeführte Bezeichnung zu gebrauchen, von uns konstruierte 'Pseudo-Begriffe'. Der wirkliche Geist hingegen arbeitet mit den 'wahren Begriffen', die die Struktur unseres Geistes selbst ausmachen: den Begriffen des Schönen, des Wahren, des Nützlichen und des Guten, entsprechend den vier Formen der Tätigkeit des Geistes: dem künstlerischen Schaffen, der rationalen oder philosophischen Tätigkeit, dem ökonomischen Handeln und dem ethischen Wirken.

So stellen also dieselben Kräfte, die die Werke der Menschen und damit die Geschichte hervorbringen, auch die Werte, die universalen Kategorien dar, mit denen unser Geist diese Werke denkt, sie determiniert und in ihrer konkreten Existenz beurteilt. Erkennender Geist, so hatte Kant gesagt, ist Vollzug des Urteils; aber, so fügt Croce hinzu, dieses Urteil kann nur vollzogen werden im Raum und mit den Mitteln des Geschichtlichen, es ist *giudizio storico,* historisches Urteil.

Doch ein solches Urteil ist nur darum möglich, weil es sich auf außergeschichtliche Werte gründet. Denn Croces verkündet zwar, daß die Geschichte eine nimmermüde Schöpferin neuer Werke und Situationen ist, aber er behauptet mit Nachdruck, daß die Form a priori, die Struktur des Geistes ewig ist, und diese Identität macht es uns möglich, die Werke aller Zeiten und aller Völker, auch die der fernsten

Vorgeschichte zu verstehen und zu werten. Croces Historismus ist wesentlich verschieden von dem Meineckes, der die Fähigkeit darstellt, sich in die unterschiedliche Mentalität verschiedener Epochen und Kulturen hineinzuversetzen und mithin eine Vielfalt von getrennten Individualitäten, von Werten, Normen und besonderen Geschmacksveranlagungen voraussetzt. Dagegen vertritt Croce einen einzigen, identischen, absoluten Wert, der sich in den verschiedensten geschichtlichen Leistungen in ihrer ganzen Vielfalt verkörpert: es gibt nur eine Schönheit in der Kunst, wenn auch die Stile und Geschmacksrichtungen verschieden sind; es gibt nur eine Wahrheit, wenn sie sich auch durch Jahrhunderte hindurch immer weiter klärt; es gibt nur ein sittliches Gewissen, wenn auch Sitten und sittliche Vorschriften noch so mannigfaltige Gestalt annehmen.

Wegen dieser Wiederaufrichtung des objektiven Absoluten ist Benedetto Croce meiner Meinung nach trotz allem, was er dem Subjektivismus der deutschen Philosophie verdankt, als ein klassischer Denker anzusehen. Meinecke hat den Historismus als die zweite große geistige Revolution der Deutschen bezeichnet, weil er in ihr die Ausschaltung der naturrechtlichen Idee von einer einzigen Naturnorm, einer einzigen Vernunft, einer einzigen Menschennatur gesehen hat. Daraus ergibt sich dann, wie gesagt, die Pluralität und Relativität der Werte. Croce hat, ohne in die abstrakte Denkweise des Naturrechts zu verfallen, die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst wiederhergestellt, die Wesenseinheit des universalen Geistes und seiner Werte aufs neue behauptet. Und während jener andere deutsche Historismus, der Hegelsche, aus der Wahrheit und aus dem Guten eine Aufeinanderfolge von in sich widersprüchlichen Momenten gemacht hat, die wahr und falsch, gut und böse sind je nach dem Platz, den sie gerade einnehmen im dialektischen Gang der Geschichte, hat Croce meines Erachtens in moderner Form das klassische Identitätsprinzip wiedereingeführt: das Schöne ist schön zu allen Zeiten, das Wahre ist wahr und wird nicht unwahr, und das Gute ist gut und verwandelt sich nicht in das Böse.

Diese klassische Haltung verleiht der Figur Croces ihre besondere Bedeutung in der moralischen Krise unseres Jahrhunderts. Die historische Situation zu Beginn unseres Jahrhunderts war gekennzeichnet durch die Folgen des raschen Zusammenbruchs des Positivismus, die zu einem neuen Überfluten romantischer Tendenzen führten, die sich dann wiederum auswirkten in einer Verherrlichung des Lebens als einer irrationalen Macht, als Instinkt, als Wollust und Begierde und schließlich als Gewalt und Wille zur Macht. Hier hat nun Croce die Zucht der Unterscheidung wiederhergestellt. In realistischer Weise hat er die Existenz und Berechtigung des ökonomischen Moments des Geistes anerkannt, das er späterhin mit der Vitalität identifiziert hat; d. h. er hat die Wirk-

lichkeit der Bedürfnisse, Instinkte, Wünsche und Interessen als ein vitales Element anerkannt, das der ganzen Tätigkeit des Geistes Anreiz und Nahrung gibt; aber er hat dem allen nicht die Weihe sittlichen Wertes verliehen, er hat diese elementare und animalische Wirklichkeit nicht zum eigentlichen Wesen des menschlichen Daseins gemacht. Er hat diese ungezügelte Natur, die in uns ist, vom ethischen Bewußtsein unterschieden, hat ihr eine Grenze gesteckt, einen Zügel angelegt. Höher als der egoistische Nutzen steht das Interesse des universalen Lebens, das Gute, für das die Menschen über sich selbst hinauswachsen zu Selbstverleugnung und Opfer, in Heldentum und Heiligkeit. Hier sei es mir verstattet, einzuflechten, daß für die Philosophie Croces das „Dasein" des Existentialismus, das Angst ist und Sorge, nichts anderes ist als ein besonderes Moment des Geistigen, nämlich das vital-ökonomische, ja genau genommen nur einer seiner Aspekte, denn in diesem Moment sind doch auch Befriedigung und Erfüllung, Lust und Freude enthalten. Die Hoffnung, auf diese elementaren Gegebenheiten irgendetwas aufbauen zu können, ist vergeblich, ja, die Selbstbetrachtung in dieser animalischen Erbärmlichkeit ist eine diabolische Versuchung, die die belebende Gegenwart des Geistes in uns verkennt und verdientermaßen mit der trostlosesten Verzweiflung bestraft wird. Aus der Beziehungslosigkeit der Partikularität, aus der Sinnlosigkeit des bloßen Daseins führt, so lehrt Croce, ein rettender Weg heraus: sich an die Welt selbst hinzugeben durch die Tat, durch das Wirken der Werke des Geistes.

Hier jedoch verwandelt sich die Crocesche Unterscheidung in dialektische Gegensätzlichkeit. Die beiden Momente des Vitalen und des Ethischen stehen miteinander in fortwährendem Streit: beide sind an sich positiv und sozusagen berechtigt, aber im Zusammenstoß verliert das Nützliche seine Unschuld und wandelt sich zum Bösen; mit anderen Worten: das höhere sittliche Bewußtsein empfindet das vital-ökonomische Anliegen als ihm entgegengesetzt, überwindet es und verurteilt es. Darin liegt nach Croce das wesentliche Prinzip der Hegelschen Dialektik, und was Hegel formuliert hat, ist eine Entdeckung nicht logischer, sondern höchst ethischer Natur.

Die Distinktion, die zur Opposition wird, die Unterschiedenheit in ihrem Umschlagen in die Gegensätzlichkeit ist das ewige Drama des Menschendaseins, das die hohe Dichtung ins Auge faßt und mit einem Schleier der Wehmut überzieht. Aber das Drama ist nicht sinnlos, denn in diesem Kampf schärft und erweitert das menschliche Gewissen seine Empfindlichkeit, nimmt Veränderungen, Verbesserungen und Umstürze an den juristischen, sozialen und politischen Ordnungen vor und ist gerade in dieser Auseinandersetzung letztlich die Kraft, die die Welt bewegt und Geschichte macht. Darum ist die Geschichte für Croce wesent-

lich ethische Geschichte, die wohl Verirrungen und Katastrophen kennt, aber letzten Endes doch immer Fortschritt bedeutet. Und wie schon bei Kant, ist dieser Fortschritt bei Croce nicht etwa der der utilitaristischen Glückseligkeit, die dem Menschengeschlecht von allen aufgeklärten Despotien versprochen wird, sondern Förderung der Freiheit, welche das höchste ethische Ideal darstellt.

An der Geschichte, dieser grandiosen Unternehmung, hat jeder einzelne mit seinem Werk teil und erlangt mit dieser Beteiligung die Unsterblichkeit, die ihm zusteht. Es sieht so aus, als erneure Croce hier den Humanismus der *virtus*, die zur *gloria mundana* führt. Aber gerade an dieser Stelle mündet seine Philosophie ein in ein Glaubensbekenntnis. Die Werke der Menschen sind nicht ihrer partikulären Individualität zu verdanken, sondern der Gnade des Schöpfergeistes, jenes Geistes, in dem und für den wir allzeit leben. Diesen Herrn ruft Croce an und bekennt sich als sein Diener und Werkzeug.

Ich möchte mit einem guten Wunsche schließen. In Italien wirkt nun bereits die dritte oder vierte Generation von Crocianern. Ich möchte von Herzen wünschen, daß auch in Deutschland nach der Generation Voßlers, Spitzers und Schlossers eine neue Generation die Werke Croces wieder vornehme, um sie zu überdenken, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und aus ihrer Kritik Impulse zu gewinnen für eine neue, originelle Synthese. In jenem Gedankengut werden die jungen Deutschen dann all das finden, was wir Italiener beigesteuert haben, aber auch vieles, was ihren eigenen Beitrag ausmacht, was deutscher Geist ist in seiner reinsten Form.

Denn wenn ich an unseren „Altvater" denke, den *saggio residente*, den weisen Bürger, der zugleich echter Neapolitaner, Italiener, Europäer und universaler Lehrmeister der Freiheit zu sein wußte, und wenn ich mich frage, wem dieser unser „Altvater" in seiner religiösen Bejahung des Lebens als Pflicht wohl am nächsten sei, so wandert mein Sinn in der Tat zu einem anderen universalen Lehrmeister der Freiheit, der Deutscher war und Europäer: zu dem „weisen Bürger" von Königsberg.

„Una religio in rituum varietate"

Zur Religionsauffassung des Nikolaus von Cues

von Michael Seidlmayer

Die Abhandlung „Vom Glaubensfrieden" (im folgenden = Glfr), in der Nikolaus von Cues (NvC) das Programm „Einer (Welt-)Religion unter Wahrung der verschiedenen Gebräuche" entwirft, hat von jeher weit auseinandergehende, ja widersprechendste Ausdeutungen und Beurteilungen erfahren und mußte sich dementsprechend auch für sehr konträre Zwecke einspannen lassen.

Bis gegen die Mitte des 19. Jahrh. freilich bleiben die literarischen Spuren, die diese Schrift hinterlassen hat, überaus spärlich (womit sie nur das Schicksal des ganzen Cusanus-Werkes teilt), um so deutlicher aber zeugen diese von der Problematik, die ihr eigen ist. Das Erste, was dem Verfasser des Glfr widerfuhr, war, daß er, der Kardinal der römischen Kirche, als Kronzeuge und Eideshelfer für die zentralen religiösen Anliegen der jungen Reformation mit Beschlag belegt wurde. Johannes Kymeus, ein eifriger, doch geistig ziemlich mittelmäßiger Vorkämpfer des neuen Glaubens noch aus der ersten reformatorischen Generation, veröffentlichte 1538 zu Wittenberg eine Flugschrift „Des Babsts Hercules wider die Deudschen", in der er zuerst die „Concordantia catholica" als Arsenal für den Kampf gegen die weltlichen und geistlichen Herrschaftsansprüche des Papsttums ausbeutet, sodann aber (neben einigen anderen Stücken) die Rechtfertigungslehre, wie sie der Cusanus im Glfr den Völkerapostel vortragen läßt, fast in wörtlicher Übersetzung wiedergibt, um damit zu beweisen, „das inn sachen, unser Justification belangen, der Cardinal Cusanus dem Babst zu wider und an vielen örten unserm Evangelio gemes geschrieben hat" [1]. In der tiefen Geistesverwirrung des dreißigjährigen Konfessionskrieges sodann — „Jetzo zu den trubseligsten Zeiten Dan. 12 da der rechtverständigen sehr wenig zu finden" — wollte ein anonymer Verfasser „zu deren (der Rechtverständigen) Zahl Vermehrung und der Gottlosen oder Thörichten Verminderung" seinen Zeitgenossen

Die in den Anmerkungen verwendeten Abkürzungen werden im „Anhang zur Quellenbenützung" (S. 206 f.) erklärt, wo sich eine Übersicht über die Cusanus-Texte und -Ausgaben findet.

[1] ed. in CSt VI; die zit. Stelle S. 66. Immerhin steht auch Kymeus NvC mit einiger Reserve gegenüber, s. S. 74 f. — Weitere Empfehlung des Cusanus im Sinne der Reformation durch Flacius Illyricus, S. 21.

den cusanischen Friedensmahnruf wieder in Erinnerung bringen, als er 1643 die erste vollständige deutsche Übersetzung der Schrift herausgab[2]; doch irgendeine greifbare Wirkung hat er damit offenbar nicht erzielt. Dann aber wird es die Aufklärung sein, die im Cusanus einen Geistesverwandten entdeckte — oder wenigstens entdeckt zu haben glaubte. Der protestantische, rationalistische Theologe Johann Salomo Semler veranlaßte eine neue Übersetzung des Werkes (Leipzig 1787); freilich entsprach es doch nicht allen seinen eigenen Wünschen, und so hat es Semler mit Zusätzen und Erläuterungen versehen, in denen er die cusanischen Gedanken erst so recht im Sinne eines aufgeklärten, gemeinmenschlichen Gottesglaubens und eines rein vernunftmäßig verstandenen und ganz auf die moralischen Zwecke zugeschnittenen Christentums zurechtbog[3].

Die wissenschaftliche Forschung befaßt sich mit NvC erst etwa seit der Mitte des 19. Jahrhunderts, ja in vollem Maße erst seit gut einem Menschenalter. Auch sie stellt zu allererst die Frage, ob das cusanische Religionsprogramm dem Geist der Aufklärung angehöre, ob es als protestantisierend oder als orthodox katholisch zu verstehen sei (wenngleich es ja von vornherein starken Bedenken unterliegen muß, wenn solche neuzeitliche und durch die konfessionellen Frontstellungen bestimmte Begriffe und Maßstäbe auf ein Zeitalter und einen Mann übertragen werden, die einem geistig und religiös noch wesentlich andersgearteten Raum angehörten). Der überaus verdiente Neuentdecker des Cusanus freilich, der Rottenburger Domkapitular Fr. A. Scharpff, hielt sich mit seinem Urteil über dieses — vom Standpunkt der neueren kath. Theologie aus immerhin heikle — Werk des von ihm hochverehrten Kardinals noch fast ganz zurück[4]. Aber gerade in der neuesten Zeit ist es in den heftigen Streit der Meinungen geraten. E. Cassirer, der in das Wesen des cusanischen Denkens schon tief eingedrungen ist, deutet den Glfr im Sinne einer „wahrhaft großartigen Toleranz, die aber alles andere als Indifferenz" sei; denn die Vielheit der Glaubensformen werde „jetzt nicht als ein bloßes empirisches Nebeneinander geduldet, sondern spekulativ gefordert und erkenntnistheoretisch begründet"[5]. Auf der gleichen Linie, sie nur noch etwas schärfer ausziehend, hält sich der hervorragende Cusanus-Forscher E. Hoffmann: „Der eine Gott, die eine Wahrheit will auf Erden in individueller Vielheit leben... Kein wirkliches Religionsgebilde soll zerschlagen werden, aber allen soll zum Bewußtsein kommen,

[2] Vgl. *L. Mohler*, Einführung zum Glfr, S. 83 f.

[3] Vgl. ebda. S. 5 f. u. 85 ff. Über Semler s. den betreffenden Artikel im LThK.

[4] *Fr. A. Scharpff*, Der Kard. u. Bisch. Nik. v. Cusa als Reformator in Kirche, Reich u. Philosophie des 15. Jahrh., Tüb. 1871, S. 247 f. Scharpff gab auch die erste neuere deutsche Übersetzung in: Sch. 381 ff.

[5] *E. Cassirer*, Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance, Lpz-Bln 1927, S. 31 f. (die Sperrungen hier und im folgenden von mir).

daß jedes einzelne Bekenntnis in seinen endlichen Grenzen und mit seinen bedingten Mitteln das Unendliche, Unbedingte, Eine vertreten und damit die irdische Verwirklichung des Wahren individuell erstreben soll... Unter christlicher Führung (dies bleibt immerhin!) sollen die Menschen begreifen, daß der religiösen Wege viele sind, das Ziel aber nur eines"[6]. Ganz ähnlich auch P. Naumann: „Die *Complicatio* der einen wahren Religion ist explizit geworden in der Fülle der empirischen Religionen... Alle Religionen bilden nur inadäquate Darstellungen der einen wahren Religion. Jede von ihnen bringt auf ihre Weise, freilich nur unvollkommen, das Absolute zum Ausdruck... Indessen bleibt für Nikolaus die christliche Kirche die religiöse Gemeinschaft, die der einen wahren Religion am nächsten kommt"[7]. E. Vansteenberghe anderseits, der Verfasser der bis heute noch maßgeblichen Cusanus-Biographie, richtet an den Autor des Glfr die direkte Konfessionsfrage: „War Nikolaus dem Aufblühen des Protestantismus so völlig fremd? Man wird nicht wagen, dies zu bejahen... Wir finden hier Auslassungen, Zugeständnisse, Interpretationen, die vielleicht bezeichnend sind für Ideen, wie sie in Deutschland zu seiner Zeit schon verbreitet waren, die aber sicher den Weg für Luther vorbereiteten"[8]. Oder (in einer etwas anderen Wendung) É. Gilson: „Man ist berechtigt sich zu fragen, ob... Nikolaus nicht zu einer Versöhnung (zwischen den Religionen) kommt, bei der die Kosten ganz das kath. Dogma zu tragen hat und bei der es Gefahr läuft, sich schließlich zu verflüchtigen"[9]. Wogegen nun neuestens Br. Decker nicht nur jegliche Verwandtschaft zwischen der cusanischen und der lutherischen Rechtfertigungslehre nachdrücklich in Abrede stellt, sondern ganz allgemein die scharf prononcierte These vorträgt: „Diese *una fides orthodoxa* (von der ‚Das Wort' einmal in c. 3 des Glfr spricht) ist der dogmatisch verstandene Glaube des kath. Christentums... Allein die Universalreligion mit einem bestimmten dogmatischen Bekenntnis ist nach Cusanus imstande, den religiösen Weltfrieden zu sichern"; das Einzige, was Decker selbst an Bedenken dagegen anmeldet, kleidet er in die Frage: „Wird nicht manchmal die Konkordanz auf Kosten der Präzision erreicht, die nun einmal bei Glaubensgesprächen unbedingt notwendig ist?"[10] L. Mohler wiederum, der Übersetzer und Kommentator des Glfr, schiebt die Frage nach der kath. Rechtgläubigkeit

[6] *E. Hoffmann*, NvC, Zwei Vorträge. Heid. 1947, S. 30 f.
[7] *P. Naumann*, Einführung zu Cri, S. 63.
[8] *E. Vansteenberghe*, Le cardinal Nicolas de Cues. L'action — La pensée, Paris 1920, S. 407.
[9] *É. Gilson*, Les Métamorphoses de la Cité de Dieu, Louvain-Paris 1952, S. 168.
[10] *Br. Decker*, NvC und der Friede unter den Religionen, in: Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, hrsg. v. *J. Koch*, Leiden-Köln 1953, S. 110 ff., 117 f., 120.

der Schrift (die auch bei ihm auftaucht) damit in den Hintergrund, daß er das Werk am liebsten der Literaturgattung der Utopien zuweisen möchte: „Der Cusanus wollte r e i n i d e e l l die Möglichkeit und das Bild einer Universalreligion entwerfen", und man muß daher die Schrift „als das betrachten, was sie wirklich ist, nämlich als eine kirchenpolitische U t o p i e" [11]. Schließlich sei noch M. d e G a n d i l l a c genannt, der sich zwischen diesen verschiedenen Interpretationen in einer Art von schwebender Mitte hält: „Man darf wohl sagen, der cusanische Ökumenismus ist noch weit mehr ‚philosophisch' als ‚synkretistisch'. Vielleicht darf man hierin nur eine A r t S p i e l sehen, das sich aber aus einer großen H o f f n u n g nährt" [12].

Die Reihe der aufgeführten Urteile genügt vollauf [13], um die Spannweite der Fragen andeutend sichtbar zu machen, die sich um den Glfr des Cusanus — und damit indirekt um sein ganzes Religionsverständnis — auftun. Versucht man weiter zu kommen, so scheint methodisch vor allem zweierlei notwendig — beides eigentlich selbstverständliche Forderungen. Einmal eine genaue Bestandsaufnahme des realen Gehaltes der *Una religio* des Glfr; dabei wird die besondere Aufmerksamkeit der Frage nach der Reichweite des Begriffes *ritus,* wie ihn NvC (wenigstens in diesem Werk) gebraucht, zuzuwenden sein, also der Frage, was er alles unter ihm subsumiert und somit dem schlechthin Unveräußerlichen des Glaubens entzieht, um es der (persönlichen oder völkischen) Individualisierung, der letzthin unverbindlichen *varietas* zu überlassen. Und zum andern: der Glfr darf nicht für sich allein genommen werden, sondern muß — was auffallenderweise bisher noch kaum in Ansätzen versucht wurde [14] — möglichst in das Gesamtwerk des Cusanus hineingestellt, an ihm „gemessen" und aus ihm heraus interpretiert werden. Auch so werden sich — das soll sogleich festgehalten sein — nicht auf alle Fragen, die sich erheben, eindeutige, scharf umrissene Antworten geben lassen; das schließt die bewegte Dialektik des Cusanus von vorneherein (nicht weniger als etwa diejenige Augustins) aus. Aber doch wird sich auf diesem methodischen Weg

[11] *Mohler* a. a. O. S. 178, Anm. 105. — Dagegen *R. Stadelmann,* Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien z. Gesch. d. Weltanschauung von Nic. Cusanus bis Sebastian Franck, Halle/S. 1929, S. 38, Anm. 2: Nik. habe nach der Katastrophe des christlichen Konstantinopel die Schrift verfaßt, „um vom Christentum zu retten, was zu retten ist"! Mohlers an sich ansprechender Erklärungsversuch scheitert daran, daß NvC seine Schrift durchaus ernst genommen hat; s. unten S. 200.

[12] *M. de Gandillac,* NvC. Studien zu s. Philosophie u. philosophischen Weltanschauung, deutsch v. *K. Fleischmann,* Düsseld. 1953, S. 36.

[13] Die sonstige Literatur steuert, so viel ich sehe, keine neuen Gesichtspunkte mehr bei.

[14] Einiges Material dafür hat *Mohler* in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung bereitgestellt.

zunächst wenigstens die spezielle Frage beantworten lassen, inwieweit sich die Schrift vom Glfr in das allgemeine Religionsverständnis des Cusanus einfügt oder aber ihre Sonderwege geht; und sodann wird sich auch die gesamte religiös-philosophische Gestalt dieses größten spekulativen Denkers vieler Jahrhunderte in ihren bestimmenden Zügen klarer und markanter umreißen lassen als bisher[15].

I

Als Auftakt zum himmlischen Religionsgespräch legt der „Vornehmste der Geister" dem „Herrn und König des Weltalls" die religiöse Situation auf der Welt, das Problem also, vor das sich der Glfr gestellt sieht, dar (c. 1)[16]: „Nicht ohne viele Gegensätzlichkeiten kann eine große Menge bestehen, und Du selber hast ja den verschiedenen Nationen verschiedene Propheten und Lehrer ... geschickt. Und doch bist es nur Du, der Du das Leben und das Sein spendest, der offensichtlich in den verschiedenen Riten in unterschiedlicher Weise gesucht und mit vielfältigen Namen genannt wird, weil Du in Deinem wahren Sein allen verborgen und unaussprechlich bleibst, denn es gibt kein Verhältnis zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. Aber Du kannst Dich jedem auf eine Dir gut dünkende Weise erkennbar offenbaren. So verbirg Dich nicht länger, Herr, sei gnädig und zeige Dein Antlitz — dann werden ruhen das Schwert (das um des Glaubens willen geführt wird), der scheelsüchtige Haß und alle Übel, und alle werden einsehen, daß unter der Verschiedenheit der religiösen Gebräuche nur e i n e Religion besteht. Wenn aber diese Verschiedenheit nicht aufgehoben werden kann oder nicht aufgehoben werden soll, weil gerade sie zur Erhöhung der Frömmigkeit beiträgt (dazu s. auch unten S. 176), so soll wenigstens, so wie Du nur Einer bist, nur e i n e Religion und e i n e Gottesverehrung sein."

Es ist unschwer zu erkennen, daß solche Gedankengänge im Grundaxiom aller cusanischen Weltbetrachtung: im Axiom von der *Complicatio* und *Explicatio*, wurzeln. Am knappsten und prägnantesten vielleicht hat es NvC in seinem Brief an Rodericus Sancius von 1442 so formuliert: „Das *Verbum Dei*, durch das alle Wesen ins Sein eingetreten sind, kompliziert alle in sich *(est omnia complicans)*, und alle sind durch dasselbe expliziert, indem sie in der Verschiedenheit des Andersseins *(in varietate alteritatis ... explicative, varie quidem)* am Verbum Teilhabe besitzen ..., damit — da

[15] In meiner Studie „NvC und der Humanismus", in: Humanismus, Mystik ... (s. Anm. 10), S. 1—38, habe ich versucht, das allgemeine geistige Profil des Cusanus in seinen Grundzügen nachzuzeichnen; diese Arbeit gibt den weiteren Hintergrund für die folgende Untersuchung.

[16] Ich gebe den Text im Wortlaut, aber auf die entscheidenden Punkte zusammengezogen.

eine Teilhabe am An-sich-sein des Verbum *(verbum uti est)* nicht möglich ist — in der Verschiedenheit der Menge der Teilhabenden auf die bestmögliche Weise eine Teilhabe (am Verbum) stattfinde. Alle Wesen also sind insoweit, inwieweit sie am Sein des Verbum teilhaben *(in tantum sunt, in quantum ipsam verbi entitatem participant).* Es fließt also das Sein aller Kreatur unmittelbarst aus jenem absolutem Sein, weil dieses allen in gleicher Weise gegenwärtig ist *(fluit immediatissime ... quoniam omnibus aeque praesens est),* aber im Anderssein der Teilhabenden entsteht das Anderssein der Kreaturen"[17]. Die Sätze sagen ein Vierfaches aus: 1. alles Geschöpfliche existiert nur kraft seiner Teilhabe — und zwar einer unmittelbar, ohne jedes vermittelnde Zwischenglied wirkenden Teilhabe — am *Verbum Dei;* 2. eben als Teilhabe ist diese *Participatio* an der göttlichen *Unitas* individuell verschieden und daher begrenzt; 3. nur in der Gesamtheit aller geschöpflichen Teilhabe aktualisiert sich die *Explicatio* des *Verbum Divinum* in der auf dieser Erde größtmöglichen Annäherung an die göttliche *Complicatio;* 4. die Teilhabe ist nicht nur irgendwie und indifferent verschieden, sondern grad- und rangmäßig *(in tantum — in quantum)* abgestuft, und danach richtet sich der Seinsgrad und Seinsrang des Einzelnen.

Dies ist das cusanische Grundgesetz alles Geschöpflichen ohne jede Ausnahme — es ist auch die Grundlage des cusanischen Religionsverständnisses, und dies in so uneingeschränktem Maße, daß Nikolaus aus den eben zitierten Leitsätzen sogar im besonderen seine Lehre von der Kirche entwickeln wird (s. unten S. 184 ff.).

Der Gedanke, daß die Vielzahl von Religionsformen und religiösen Anschauungen *quaedam loquutiones verbi Dei sive rationis aeternae* seien[18], zieht sich in verschiedenen Variationen durch das ganze Werk des Cusanus, man kann die Belege dafür fast in beliebiger Anzahl aneinanderreihen. „Alle Götternamen (der Heiden — auch Venus und Cupido nicht ausgenommen) explizieren nur die *Complicatio* des einen unaussprechlichen Namens — und zwar so, daß sie Gott in seinen verschiedenen Beziehungen zum Geschöpflichen erfassen — und jeder von ihnen verhält sich zum Eigentlichen und Unaussprechlichen wie das Finite zum Infiniten ... So haben die Heiden in ihren explizierenden Götterbezeichnungen in Wirklichkeit nur den einen und unendlichen Gott verehrt. Nur das einfache Volk hat diese nicht als Gleichnis *(imago),* sondern als Wahrheit genommen, während die Weisen zum größten Teil den rechten Glauben von der Einheit Gottes besaßen"[19]. „Ein Eines ist es, was alle Gottes- und Weisheitslehrer in der Verschiedenheit ihres Ermessens auszudrücken

[17] CT II, 1 (Rod.), S. 106.
[18] Exc. VI, Bsl 538 = Sch 471.
[19] DIgn I, 25, Hb 52 f.; ähnlich Exc., I, Bsl 359, oder Pr S. 66 f.

versuchten... So stehen alle möglichen Weisen des Redens in der einen gesamten Gotteslehre in dem Versuch, das ein und selbe Unaussprechliche wie auch immer auszudrücken" [20]. „Weil also allen Menschen von Natur aus eine ihnen in gewissem Sinne eigentümliche Religion *(specificata religio quaedam)* innewohnt..., empfängt das Generelle — obgleich es als solches bleibt — im Speziellen seine Veränderung *(mutationem)*, da die präzise Wahrheit von uns nur in der Mutmaßung erjagt werden kann. Im verschiedenen Anderssein wird die Einheit jener Geistreligion aufgenommen." Und von hier aus holt Nikolaus dann zu Betrachtungen über die naturbedingt verschiedenen — und dadurch auch das religiöse Bewußtsein mitbestimmenden — geistigen und körperlichen Anlagen und Neigungen der verschiedenen Völker der Erde aus, die man als einen frühen Versuch einer völkerpsychologischen Kultur- und Religionsvergleichung ansprechen darf: in Indien und Ägypten ist es anders als bei den Griechen, Afrikanern und Römern, und wieder anders bei den nördlichen Völkern... [21]. *„Et hoc quidem a Deo factum est"*, fügt Nikolaus ähnlichen Überlegungen an anderer Stelle hinzu, „damit jeder mit sich selbst und seinem eigenen Vaterland zufrieden sei..., auf daß Einheit und Friede, so viel nur möglich, herrsche" [22].

---

[20] FilD, S. 97 f. Nik. nimmt dabei Bezug auf Zenon, Parmenides, Platon „oder sonst irgendwelche Wahrheitsvermittler", aber auch auf die „bejahende", „verneinende", „die sich der Entscheidung enthaltende" oder sonstwie methodologisch bestimmte Theologie.

[21] Ci II, 15; Bsl 110 f. = Sch 138 f.: „...cum veritatis praecisio in coniectura tantum a nobis venari possit. In varia igitur alteritate unitas intellectualis illius religionis recipitur... Etsi religio aut regimen aliquamdiu stabile videatur in aliqua mundi huius natione, non tamen in ipsa sua praecisione..." Der daran anschließende, z. T. schwierige Text über die völkisch geprägten Verschiedenheiten der Kulturen und Religionen bei Sch gekürzt; vgl. dazu auch *Gandillac* a. a. O., S. 15 f.

Der Terminus *coniectura*, dem diese ganze Schrift (als Ergänzung zu DIgn) gewidmet ist, nimmt in der cusanischen Erkenntnislehre — den theologischen Bereich eingeschlossen — eine zentrale Stellung ein und wird uns daher noch mehrfach begegnen. Wie NvC bes. Ci I, 13 (Bsl 87 f. = Sch 121 f.) darlegt, besagt er nichts anderes als die immer nur relative, „teilhabende" Annäherung unserer affirmativen Aussagen an das Intelligible: „Omnis nostra intelligentia ex participatione actualitatis divinae in potentiali varietate consistit", oder: „Coniectura est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans", die „assertiones positivae sapientum" sind daher „coniecturae". Die übliche deutsche Übersetzung mit „Mutmaßung" besagt also eigentlich etwas zu wenig; „coniectura" ist immerhin eine Aussage von relativ gültigem positivem Gehalt, dem aber eben nur Annäherungswert zukommt. Vgl. zur ganzen Frage *J. Ritter*, Docta Ignorantia. Die Theorie des Nichtwissens bei NvC, Bln 1927, S. 84 ff., sowie *Gandillac* a. a. O. S. 159 ff.

[22] DIgn III, 1, Hb 122 f. (mit ausdrücklichem Bezug auch auf die diversitas religionum); weiterhin Cc I, 3, Hb 40.

Ähnliches: die individuelle *varietas* (und damit Begrenztheit) des Gottesverständnisses, die sich dennoch immer in einer höheren *unitas* trifft (oder treffen muß), gilt aber auch im Bereich des christlichen Glaubens selbst. So wie das leibliche Auge durch einen roten Kristall alles rot und durch einen grünen alles grün sieht, „so beurteilt jedes Geistesauge, eingehüllt in Beschränktheit und Beeinflußtheit, Dich, den Gegenstand des Geistes, aus seinem Eingeschränkt- und Beeinflußtsein heraus“ [23]. Die *Coniectura*-Lehre behält auch gegenüber der positiven und affirmativen Theologie ihre Gültigkeit: *„Cognoscitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali“*; der kreatürliche Geist ist in jedem anders, die „Mutmaßungen“ der einzelnen bleiben daher voneinander verschieden, der eine mag näher an den absoluten Sinn herankommen als ein anderer, kein einzelner aber erfaßt ihn jemals unfehlbar *(indefectibiliter)* [24]. Gott hat durch die Hl. Schrift zum Menschen gesprochen, aber „durch verschiedene auf verschiedene Weise“, und so „wird die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der göttlichen Schrift von den verschiedenen auf verschiedene Weise ausgelegt *(inexplicabilis fecunditas ... explicatur)*, auf daß in so großer Mannigfaltigkeit ihre Unendlichkeit hell leuchte — dennoch ist es das e i n e göttliche Wort, das in allen widerstrahlt“ [25]. Alle gottgewollte individuelle Mannigfaltigkeit sprengt doch nicht die Einheit (weil die *Explicationes* von ihrer *Complicatio* her zusammengebunden bleiben). „Es vereinigt *(unit)* der Geist Jesu, der durch das Wort sich in die Seele der Kirche einsenkt, viele auf partikulare Weise in der Einheit des göttlichen Lebens ... Anders aber wird der Geist des göttlichen Lebens oder der ewigen Weisheit durch das Wort Gottes in der Seele des Petrus, anders in der Seele des Paulus und so wieder anders in jedem einzelnen erfaßt; alle aber eint (der Geist Jesu) in sich, so daß alle Seelen im Geist Christi e i n e Seele sind, so wie alle Schüler Platons in der platonischen Lehre geeint sind, wenngleich Memnon diese anders versteht als Criton“ [26]. Das Letzte aber, was die Einheit garantiert, so wie es in gleicher Weise die Entfaltung in die Verschiedenheit bewirkt, ist die Liebe *(amor)* als die „Kraft des höchsten Geistes, der in den rationalen Geist eintritt und ihn

[23] VisD c. 6, S. 68. Die ganze Schrift ist eine Paraphrase zum Thema der Unerfaßbarkeit Gottes im rationalen Begreifen-wollen; vgl. dazu auch die unten S. 159 f. u. 202 angeführten Stellen.

[24] Ci I, 2, Bsl 76 = Sch 110 f. Nik. ist sich dabei wohl bewußt, daß seine Coniectura-Lehre wegen ihrer „Neuheit“ für viele, die an der Unverständigkeit des Überkommenen (ineptitudo traditionis) festhalten, anstößig (offensiva) wirken wird (ebda.).

[25] Exc. VIII, Bsl 620, im Anschluß an Hebr. 1, 1. Brief an den Abt Kaspar Aindorffer von Tegernsee von 1452 bei Vanst. 2, S. 111. Ähnlich Ep. II, Bsl 829 u. 834.

[26] Exc. VII, Bsl 577 = Sch 450; ähnlich Bsl 563.

über alle seine Natur hinaus mächtig macht, damit er seine Einheit vervielfältige und sein Anderssein (in der Einheit) gleichmache"[27]. Diese *diversitas in concordantia in uno Jesu*[28] wird (wie eben schon angedeutet) in der Kirche als lebendig gliedhaftem Leib, dessen organische Einheit niemals zerrissen werden darf, dargestellt. Doch werden wir das Kirchenproblem in der cusanischen Sicht noch besonders zu behandeln haben (s. unten S. 182 ff.); es schließt, wie man sieht, besonders auch die schwerwiegende Frage in sich, wie sich denn das Verhältnis zwischen einem in so betonter Weise individuell entfalteten Gottergreifen (ja einem individuellen Schriftverständnis!) und einem theologisch festgefügten kirchlichen Lehrgebäude (und der ganzen disziplinären Struktur der Kirche!) gestalten soll, wie beide einander sich noch den notwendigen Lebensraum lassen können? Auch darauf werden wir noch zu sprechen kommen (S. 190 ff. u. 197 ff.).

Als allgemeinste Richtschnur ergibt sich so zunächst: E. Cassirers Feststellung, daß die Mehrheit der Glaubensanschauungen bei NvC „spekulativ gefordert und erkenntnistheoretisch begründet" werde (s. oben S. 146), besteht vollauf zu Recht (und trifft irgendwie sogar für den Bereich des christlichen Glaubens selbst zu); jedoch ist sie mit einer zweiten, komplementären Feststellung (die bei Cassirer weniger klar zum Ausdruck kommt) zu ergänzen: in gleicher Weise wird auch deren letztliches Einssein — bzw. in der Realität dieser Welt: Eins-w e r d e n-müssen — erkenntnistheoretisch begründet und spekulativ gefordert.

Was ist nun der reale Inhalt dieser alle *varietas alteritatis* übergreifenden und zusammenklammernden religiösen *unitas?*

II

Die Kapitel 4—16 des Glfr — das sind gut zwei Drittel des ganzen Werkes — handeln von dem e i n e n Schöpfergott, von der Dreifaltigkeit, vom Verbum Dei, seiner Inkarnation (mit dem Nebenthema der Jungfrauengeburt) und seinem Kreuzestod, sowie schließlich vom ewigen Leben. Die beiden erstgenannten Themen werden durch das *Verbum* selbst, die anderen (von der Inkarnation ab) durch Petrus vorgetragen; ihnen stehen als Gesprächspartner die Vertreter aller möglichen Nationen gegenüber[29]. Das Ziel aller Gespräche ist, zu zeigen, „daß (in den ver-

[27] Exc. VIII, Bsl 614: qui ... rationalem spiritum supra omnem naturam facit ipsum potentem, ut sui unitatem multiplicet et alteritatem identificet.

[28] DIgn III, 12, Hb 158.

[29] In folgender Reihenfolge treten auf: der Grieche, Italer, Araber, Inder, Chaldäer, Jude, Skythe, Franzose, Perser, Syrer, Spanier, Türke und Deutsche (sowie im 2. Teil der Tartar, Armenier, Böhme und Engländer). Die Rollenverteilung erscheint sachlich nur wenig begründet, meistens wirkt sie ziemlich willkürlich.

schiedenen Religionsformen) nicht ein anderer Glaube, sondern einzig ein und derselbe Glaube vorausgesetzt wird" (c. 4), und zwar in der Weise, daß jene Grundtatsachen des christlichen Gottesverständnisses auch in den anderen Religionen (in verschieden starker Deutlichkeit) implicite enthalten sind, ihnen als „Voraussetzung" zugrunde liegen[30].

Das geht bezüglich des einen Schöpfergottes (c. 4—6) noch verhältnismäßig leicht auf dem Wege der Identifizierung der *Sapientia* der antiken Philosophie und des Alten Testamentes mit dem (ja gleichfalls antiken) *Logos* oder *Verbum* des Neuen Testamentes. „Es kann nur eine einzige Weisheit geben", und zu sagen: „alles ist in der Weisheit erschaffen worden" oder: „alles ist im Wort erschaffen" ist nur eine *diversitas in dictione,* aber dasselbe in *sententia* — beides meint den „Einen, einfachen, ewigen Gott, den Ursprung von allem". „Es gibt also für alle geistig Hochstehenden (die Gesprächspartner sind ja alle *sapientes*!) nur e i n e Religion und e i n e Gottesverehrung, die bei aller Verschiedenheit der Religionsübung vorausgesetzt werden muß", und — im Sprung nun auf die Menschheit überhaupt — „alle, die jemals mehrere Götter verehrt haben, setzten dabei das Dasein der einen Gottheit voraus".

Sehr viel schwieriger wird die Sache natürlich mit der Trinität (c. 7 bis 10). Auf rein p h i l o s o p h i s c h e m Weg (mit dem für das gesamte cusanische Weltbild grundlegenden Ternar: *unitas, aequalitas* und *connexio* zwischen beiden) soll bewiesen werden, daß „der überaus einfache Urgrund des Weltalls dreieinig ist", und dazu, daß ebenso „in jedem Verursachten sich eine solche dreifaltige Unterscheidung in der Einheit seiner Wesenheit finden läßt". So erklärt das Verbum ausdrücklich, daß „Gott (nur) als S c h ö p f e r dreifaltig und einer ist, als U n e n d l i c h e r aber weder dreifaltig noch einer". Die biblische und gemeinchristliche Sprechweise von den drei Personen in Gott wird ganz an den Rand hinausgeschoben und relativiert: „Einige (*aliqui* — so sagt das *Verbum*!) nennen die Einheit Vater, die Gleichheit Sohn und die Verbindung Hl. Geist; sind diese Namen auch nicht im eigentlichen Sinn zu nehmen *(etsi non sint proprii),* so bezeichnen sie doch *convenienter* die Trinität... Aber geeigneter *(aptiores)* wären etwa die Termini *unitas, iditas et identitas!* Das Einzelne berührt hier weiter nicht, ebensowenig natürlich die Brüchigkeit und dürftige Durchschlagskraft solcher Argumentationen. Genug: das Verbum kann feststellen, „daß die Dreifaltigkeit verneinen so viel heißt, wie die göttliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft verneinen", und daß gerade der Trinitätsglaube die Notwendigkeit einer Mehrzahl von Göttern beseitige; und der Chaldäer, der Jude (!) und der Skythe erklären

[30] Auf die Bedeutung des Begriffes „praesupponi" hat *Br. Decker* a. a. O. S. 98 mit Recht nachdrücklich aufmerksam gemacht.

sich als überzeugt, wobei der letztere noch die Feststellung hinzufügt, daß doch „heute alle, die viele Götter verehren, auch die Dreifaltigkeit anbeten... und daß alle Weisen etwas von der Dreifaltigkeit in der Einheit geahnt (*attigisse:* berührt) haben".

Bei der Inkarnation (c. 11—13) handelt es sich für den nunmehrigen Wortführer Petrus um den (wieder in umständlichen philosophischen Deduktionen angestrebten) Beweis, daß „jener Mensch, der das Wort Gottes genannt wird, auch Gott sein" müsse, und demgemäß um die hypostatische Union der göttlichen und menschlichen Natur in Christus. Speziell die Araber stünden diesem Glauben schon recht nahe[31], die Juden dagegen würden schwerer als die andern dafür zu gewinnen sein, weil sie ja nichts von Christus wissen wollen — doch sie sind ja nur eine kleine Minderheit und werden die Welt nicht gerade mit Waffengewalt durcheinanderbringen können! Mittels des Glaubens fast aller Menschen an die Unsterblichkeit könne auch bezüglich der Fleischwerdung des Wortes eine Übereinstimmung erzielt werden: damit die menschliche Natur sich (in der Unsterblichkeit) „mit der göttlichen Natur in unauflöslicher Vereinigung verbinden" könne, müsse sie vorher schon in irgendeinem Menschen einmal mit ihr vereinigt gewesen sein. Und was die jungfräuliche Geburt Christi — in der sich Christen und Araber an sich schon einig sind — anlangt: Christus als die höchste Spitze der Vollkommenheit der Natur *(ultimitas perfectionis naturae)* konnte keinen irdischen Vater, der seine Unvollkommenheit auch auf den Sohn übertragen hätte, haben, und eben die Verbindung von göttlicher Vaterschaft und irdischer Mutterschaft bewirkt, daß er mit allen Menschen aufs innigste verwandt *(coniunctissimus)* ist (c. 14). Für die Notwendigkeit des Kreuzestodes aber (c. 15) werden verschiedene Argumente vorgebracht; vorab: für seine Lehre vom Himmelreich, für die Wahrheit, die er verkündete, wollte Christus damit alle Gewißheit bieten, um die Menschen von der Unwissenheit zu befreien *(ut liberaret mundum ab ignorantia)*, in der sie dieses Leben dem zukünftigen vorziehen; sodann auch: er wollte, um die Verzagten zu stärken, sich zum Opfer für viele und — ohne doch, daß hier das Wort „Sünde" fallen würde! — zur Erlösung für viele hingeben, „auf daß die Menschen den Glauben an ihr Heil, die Hoffnung auf dessen Erreichung

[31] In einem Brief an den Erzbischof Johann von Segovia vom Dez. 1454 (also etwa ein Jahr später), der als Ergänzung zum Glfr heranzuziehen ist, erklärt Nik. zu diesem Punkt direkt: „non est differentia nisi in modo loquendi, et visum est michi tali modo posse persuaderi ipsis (scil. die Araber)". Vgl. *Decker* a. a. O. S. 114, Anm. 25; zum Brief selbst: *R. Haubst*, Joh. v. Segovia im Gespräch mit NvC u. Jean Germain über die göttliche Dreieinigkeit und ihre Verkündigung vor den Mohammedanern, Münchener theol. Zschr. 2 (1951) S. 115 ff.

und die Liebe zur Erfüllung der Gebote Gottes erlangten". Anderseits (in Weiterführung des schon berührten Gedankens): ohne Christus könnte kein Mensch im Himmelreich sein, Christus aber konnte nicht in dasselbe eingehen, ohne als sterblicher Mensch im Tod das Sterbliche abgelegt zu haben; „folglich setzt der Glaube — den die Anhänger aller Religionen teilen —, daß es Heilige in der ewigen Herrlichkeit gebe, den Tod und die Himmelfahrt Christi voraus". — Vermerken wir sogleich: alle diese Argumente sind, von der christlichen Heilslehre aus gesehen, gewiß einwandfrei, ebensowenig aber ist die starke („humanistische") Schwergewichtsverschiebung zu übersehen: im Vordergrund steht Christus als Bringer und Bezeuger der Wahrheit und als Führer zum rechten Leben — nicht Christus der Erlöser von Sünde, Tod und Hölle!

Das Verlangen nach der ewigen Seligkeit aber (c. 13 u. 16) haben alle Menschen von Natur aus gemeinsam. Es kann aber nur eine geistig verstandene Seligkeit sein: „Wissen und Einsehen *(scire et intelligere)*, das Schauen der Wahrheit mit dem Auge des Geistes bereiten dauernd Freude; je älter der Mensch wird, desto mehr macht er sich davon zu eigen und desto mehr steigert sich sein Verlangen danach", so erklärt der „Deutsche" — hier spricht wahrlich der Cusanus in ureigenster Person! So müssen auch die grobsinnlichen Freuden, die Mohammed seinem ungebildeten *(crudis)* Volk im Paradies verheißt[32], bildlich *(similitudinaliter)* verstanden werden, wie es manche Stellen des Koran selber nahelegen und erst recht — als großer Kronzeuge gegen die vulgären Anschauungen seiner eigenen Glaubensgenossen — ein Philosoph wie Avicenna sagt. Aber auch die Juden glauben — entgegen dem äußeren Anschein — an eine ewige Seligkeit, sonst würden sie sich für die Erfüllung und Heilighaltung ihres Gesetzes nicht sogar totschlagen lassen. „Darin wird also keine Schwierigkeit liegen, alle Religionen miteinander zu vereinen." —

Der geistige Standort, von dem aus NvC in den besprochenen Kapiteln des Glfr das Verhältnis zwischen dem Christentum und den anderen Religionen ansieht, ist nicht allzu schwer zu bestimmen. Man kann ihn in drei Punkten umreißen.

1. Vom frühen Christentum her zieht sich als ein mächtiger Überlieferungsstrang — der eines positiven, „humanistischen" Weltverständnisses — der Gedanke vom λόγος σπερματικός, von dem durch die ganze Welt seine Samen werfenden göttlichen Geist, bald mehr, bald weniger stark durch alle Jahrhunderte auch des Mittelalters hindurch. In dieser alten Tradition des offenen Blicks zum menschheitlichen Geist hin steht voll und ganz auch NvC; was ihm hierin eigen ist, ist höchstens dies, daß er sie

[32] Des Cusanus Meinung über die Huri: „Kein Deutscher, wenn er auch den Lastern des Fleisches ergeben wäre, würde schon in dieser Welt solche Schönheiten begehren"!

in einem vor ihm wohl selten (oder nie) erreichten Umfang ausgewertet und ausgebaut hat. Und dies nicht nur im Glfr, wo es den Zwecken der *Una religio* ja unmittelbar so sehr dienlich sein konnte; der λόγος σπερματικός gehört vielmehr (ohne daß, soviel ich sehe, der Ausdruck je bei ihm fallen würde) zu seinen letzten philosophisch-theologischen Grundüberzeugungen. Programmatisch überschreibt er so in VenSap ein ganzes Kapitel: *Quomodo sacrae litterae et philosophi idem varie nominarunt*[33]. In besonders charakteristischer Weise führt er hier aus: im Schöpfungsbericht redet Moses zuerst vom Wort Gottes, das das Werden-k ö n n e n *(fieri posse)* der Welt aussprach und in dem alles *confuse et complicite* erschaffen wurde; dann erst beschreibt er die r e a l e n *facta et explicata*... „Das Wort Gottes aber, auf das die Natur hört und das Gott selber ist“, heißen die Platoniker *intellectus conditor* (und Proklus bezeichnet denselben als den Eingeborenen und Herrn der Welt!), Anaxagoras spricht vom „Geist *(mens)*, der zur Materie, in der alles *in confuso* war, hinzugetreten ist und alles unterscheidend *(discrete)* geordnet hat“, die Stoiker nennen Gott den „Baumeister *(opifex)* dieses unermeßlichen Werkes (der Welt)“ — und damit schließen sie sich sehr gut dem an, was David (in Ps 33,6) sagt — und ähnlich (nur in jeweils verschiedenen Formen) verhält es sich mit Tales, Pythagoras und Platon selbst (wogegen Nikolaus es nicht versäumt, an Aristoteles Kritik zu üben). „Bei genauer Betrachtung meinen *(intendunt)* alle dasselbe, nämlich daß Gott als *purissimus actus* aus dem *posse fieri* alles gemacht habe — nur sagt Moses viel bestimmter (als die andern), daß auch das *posse fieri* schon ein Geschöpf Gottes sei.“ Doch scheut Nikolaus auch umgekehrt nicht vor der Kritik am Schöpfungsbericht selbst zurück: Moses habe sich in seiner Ausdrucksweise dem menschlichen Auffassungsvermögen angepaßt und so fänden sich in seiner Erzählung mancherlei Unstimmigkeiten, ja „absurde“ Dinge; aber bei den Weisen errege das keinen Anstoß, sie zögen vielmehr aus solchen Dingen einen geheimen Sinn voll tiefer Wahrheit. Auch auf solche Weise also sichert NvC die Konkordanz zwischen antiker Philosophie und Bibel, ja er kann geradezu erklären: „Nicht weil ich Christ bin..., sondern weil die Vernunft anders zu denken verbietet, stimme ich dem Moses voll und ganz bei“![34]. Außer der Schöpfung (im christlichen Sinn) aber sind es vor

[33] VenSap c. 9, Bsl 304 f. = Sch 277 f; auch die nächstfolgenden Kapitel gehören noch dazu.

[34] Gen, Bsl 131 = Sch 161; unter den ungereimten Dingen nennt er bes. die Erzählung von den vier Paradiesesströmen — „et quaeque alia, etiam si forent absurdiora“. — Inwieweit auf solche Anschauungen speziell die Kosmologie der von Nik. sehr hochgeschätzten Schule von Chartres eingewirkt haben mag, ist hier nicht zu erörtern; vgl. *Gandillac* a. a. O. S. 38, Anm. 82. — Exc. VIII, Bsl 603 = Sch 417, erklärt Nik. die Geistwesen, die Moses „Engel“ nennt, als im Prinzip identisch mit dem, was die Philosophen „Intelligenzen“ heißen.

allem die Dreifaltigkeit und das *Verbum Divinum*, auf die NvC auch bei den heidnischen Philosophen immer wieder stößt (oder zu stoßen glaubt). Platon und Plotin u. a. hatten einen Begriff vom dreieinigen Urbeginn (der Welt), und sie sind damit schon der Auffassung unserer christlichen Theologie nahe gekommen, und sogar Aristoteles zeigt in seiner Metaphysik durch die Kraft des Verstandes vieles, das der Wahrheit, wie sie unsere Theologen lehren, angemessen ist[35]. Und weit über ein bloßes Gelehrteninteresse hinaus bestimmt das sein ganzes religiöses Bewußtsein so sehr, daß er auch in seinen Predigten immer wieder darauf zurückkommt. Platon hat „fast den ganzen Johannesprolog" (Nikolaus schränkt es dann sogleich auf die ersten fünf Verse desselben ein) ausgesprochen[36], manche der Alten erspürten durch Vernunftgründe die Dreifaltigkeit, Messealla, die Sibyllen und die Platoniker u. a. sagten vieles von Christus voraus, und von Hermes Trismegistos (der überhaupt zu den vom Cusanus höchstgeschätzten Autoren gehört) sagt Nikolaus einmal einfachhin, er „habe, ich weiß nicht wie, fast die gesamte Wahrheit erspürt"[37]. Und heute? „In solcher Größe offenbarte sich Christus, daß das Wort auf der ganzen Welt aufgenommen wurde. Denn auf der ganzen Welt glaubt man an Christus, den von der Jungfrau geborenen Gottessohn. Das glauben die Inder, die Mohammedaner, die Nestorianer..., die Griechen und die Christen des Abendlandes, wie wir. Das greifen auch die Tartaren nicht an; ja sie glauben es sogar allgemein, wenn sie sich auch nicht dazu bekennen. Und es gibt heute kein Volk, das nicht glaubt, daß in Christus wahrhaft der wahre Messias gekommen ist, auf den die Alten warteten, ausgenommen allein die Juden... Denn allen Lebenden ist der eine Glaube an den einen allmächtigen Gott und die hl. Dreifaltigkeit gemeinsam." Nur das Eine: „Sie (die Nichtchristen) meinen, wir glauben an drei Götter... An die Menschwerdung des Wortes glaubt man weithin, doch erkennen sie nicht... daß das Wort der Sohn Gottes ist"[38]. Nur dieses e i n e Hindernis bleibt also noch zu überwinden, sonst i s t im E n t s c h e i d e n d e n bereits die Einheit da — geschaffen durch die Macht des Wortes selber! Die Predigt, in der Nikolaus solches ausführt, ist spätestens 1437, also wenigstens 16 Jahre vor dem Glfr gehalten — von solcher Sicht her gesehen, erscheint der Schritt zum Gedanken einer möglicherweise r e a l verwirklichbaren *Una religio* nicht mehr als allzu groß. Die Greueltaten, die bei der Eroberung von Konstantinopel im Namen

[35] Ber c. 24, S. 98 f, mit Eusebius, De praeparatione evangelica, als Quelle.
[36] Pr/SB 8, S. 181 f, ebenso 13, S. 339 f, beide Male mit Berufung auf Augustinus.
[37] Pr/SB 8, S. 182 f.; 15, S. 366; 19, S. 449 (mit weiteren heidnischen Zeugnissen dafür S. 451 f.); über Trismegistos S. 452: qui veritatem paene universam, nescio quo modo, investigavit; vgl. *Haubst* (s. unten Anm. 53) S. 308.
[38] Pr/SB 8, S. 186; bezüglich der Dreifaltigkeit auch Pr S. 49.

der Religion verübt wurden, gaben wohl den äußeren Anstoß zum Glfr, aber die theoretischen Voraussetzungen für sein Programm lagen im Geist des Cusanus längst bereit.

2. Trotz allem: die Uroffenbarung des λόγος σπερματικός tut es nicht allein, sie führt nur bis hart an die Tore zur vollen Wahrheit, durch sie hindurch geleitet nur die spezielle Offenbarung und die gläubige Hingabe an sie. Das ist selbstverständlich gemeinchristliche (bzw. christlich-„humanistische") Überzeugung, doch bekommt das Problem, das darin eingeschlossen ist: das Verhältnis zwischen Glauben und natürlichem Erkennen des Transzendenten (kraft der Teilhabe des menschlichen Geistes am göttlichen Geist), weiterhin also zwischen Theologie und Philosophie, beim Cusanus seine ganz besondere Färbung.

Seine große philosophische Entdeckung, die der Angel- und Drehpunkt seines ganzen denkerischen Lebenswerkes werden sollte, die Idee von der *Docta Ignorantia,* führt NvC bekanntlich selbst auf eine unmittelbare göttliche Erleuchtung, die ihm auf der Rückfahrt von Konstantinopel zuteil geworden sei, zurück. Das Wissen freilich um das Versagen des endlichen (rationalen) Geistes vor dem Unendlichen ist (zum wenigsten seit Augustin) keineswegs etwas Neues, und auch noch für Thomas von Aquin „sagen alle Analogie-Prädikate mehr, was Gott nicht ist, als was er ist... Die Idee der *Docta Ignorantia* hat Thomas — in diesem Sinn — dem Cusanus vorweggenommen" [39]. Doch von diesem reinen Negativum schreitet Nikolaus sogleich weiter zum positiven Ziel des *„incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecti per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter visibilium"* [40] oder zur „Jagd nach der Weisheit" in einem transrationalen, aber doch intellektualen Bereich des menschlichen Geistes — dort, wo der Geist „wie der Jagdhund seine Beute mit Gewißheit ohne Wissen erfolgreich jagt" [41]. Und dies bleibt doch der ureigenste cusanische „Fund und Wurf", der seiner philosophischen Theologie eine einzigartige Mittelstellung zwischen der rational-affirmativen Theologie der Scholastik und ihrem Gegenpol, der philosophischen Mystik (für die es kein intellektuales, vernunfthaftes *amplecti* gibt) zuweist. „Nur den einen Weg gibt es — so lautet wohl eines der persönlichsten Bekenntnisse des Cusanus — zu dir, mein Gott, heranzuschreiten, der allen,

[39] *H. Wagner,* Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis (Religionsphilosophie Bd. 1), Mchn-Basel 1953, S. 171. Gegen Ende seines Lebens schreibt Thomas an einen Freund, der ihn zu einem neuen theologischen Werk anspornen will, den Satz (zit. ebda S. 210): „Raynald, ich kann nicht mehr, alles, was ich geschrieben habe, scheint mir Stroh..." — NvC würde sagen: „coniectura"!

[40] So umschreibt NvC den Inhalt jener göttlichen Eingebung; DIgn III, Epistola, Hb 163.

[41] Brief an die Tegernseer Mönche, s. Einführung zu Ber, S. 56, 58 f.

auch den gelehrtesten Philosophen, gänzlich unbegehbar und unmöglich erscheint... Nirgends sonst kann man dich erschauen, als dort, wo einem die Unmöglichkeit in den Weg tritt und sich entgegenstellt... (Aber) die Unmöglichkeit fällt mit der Notwendigkeit zusammen! Ich habe den Ort entdeckt, an dem man dich unverhüllt *(revelate)* findet. Er ist umgeben vom Zusammenfall der Widersprüche *(coincidentia oppositorum)*, und dies ist die Mauer des Paradieses, in dem du wohnst. Seine Pforten bewacht der tiefgründigste Verstandes-Geist *(spiritus altissimus rationis)*, und wird dieser nicht besiegt, öffnet sich der Eingang nicht..." [42].

Der theologische Weg der *Aristotelica secta* gilt Nikolaus so als Wissenschaft, die den „Sieg der Worte (Begriffe) erwartet und aufgebläht ist", und jene Bitte, die der hl. Ambrosius der Allerheiligenlitanei hinzugefügt haben soll: *A dialecticis libera nos, Domine!*, kann der Cusanus aus ganzem Herzen nachsprechen [43]. Denn „die Theologie handelt vom Reich Gottes, und von ihm hat unser Meister Christus erklärt, daß es in einem versteckten Schatz verborgen sei *(occultatum in abscondito thesauro)*" [44]. So gelten auch seine nicht seltenen und scharfen Verdikte gerade der Forderung nach einer wissenschaftlichen Beweisbarkeit des Glaubens: „eine Torheit ist es, sich aus Beweisen gleichsam Leitern zum Unendlichen hinauf herrichten zu wollen... Die Vernunft, die Beweise verlangt, ist wie ein Kaufmann, der Bürgschaft verlangt, andernfalls nicht glaubt" — ein Heide tut so, nicht der Christ! Denn die Beweisbarkeit ist nur „eine dünn verteilte und schwache Ausstrahlung geistigen Lichts, sie festigt daher nicht...", und eine Einsicht, die sich auf solche Beweise stützt, ist wie ein Mann, der „schwach in den Füßen" ist und deshalb „einer Menge von Krücken" bedarf... So ist es (nach Wilhelm von Auvergne) geradezu „ein Zeichen von Tüchtigkeit und Lebenskraft, das Unbeweisbare zu glauben..." [45].

Demgegenüber hält sich Nikolaus grundsätzlich ganz in der augustinischen Tradition, daß „der Glaube der Anfang des Erkennens" sei und dieses in sich einschließe. „Der Glaube kompliziert in sich alles Intelligible, der Intellekt aber ist die *Explicatio* des Glaubens. Der Intellekt wird also

---

[42] VisD c. 9, S. 81 f. = Bsl 189. Für die Unmöglichkeit einer begrifflich-rationalen Gotteserkenntnis sonst etwa noch (außer der DIgn selbst) die ganze Schrift Da oder Sap S. 46 ff. Erst die allerletzten philosophischen Versuche des Poss und Na bezeugen eine gewisse Rückwendung zu einem stärkeren begrifflichen Denkverfahren.

[43] Gegen die „Aristotelica secta" u. a. bes. Ap S. 6, 7 f. u. passim; die Litaneibitte ebda. S. 21; s. auch unten S. 199.

[44] Ap S. 4.

[45] Pr/SB 1, S. 63 ff.; ebda. 16, S. 389: „Du, der du ein Heide bist mit all deinem Scharfsinn und menschlichen Beweisgründen..." Gewisse Schwankungen, vor allem beim späteren Cusanus, können hier beiseite gelassen werden.

durch den Glauben geleitet, der Glaube durch den Intellekt ausgedehnt *(extenditur).*" „Aus dem Glauben entsteht das Wissen", der Glaube ist also eine „vernunfthafte Kraft" *(virtus intellectiva),* eine „den Verstand aufrichtende und stärkende Kraft, die ihn auf sich selber stehen und den rechten Weg wandeln macht" [46].

So „gibt es, wie J. Ritter betont, auch für den Cusanus kein freies Philosophieren im weltlichen Sinn... im Ausgang von einer spezifisch wissenschaftlichen Zuwendung (zu einem Forschungsobjekt)" [47]. Dennoch kann Ritter mit Recht sogleich hinzufügen: „Die Problemlage ist (bei NvC)... ebenso sehr theologisiert vom modernen, wie verweltlicht vom theologischen Standpunkt aus." Denn wohl steht der Glaube am Anfang und setzt die Vernunfttätigkeit in Bewegung, aber er macht den Intellekt wirklich „auf sich selber stehen" — und nicht nur die „rechten", sondern auch seine eigenen Wege gehen! Das theologische Substrat wirkt bei NvC wie der Stein, der ins Wasser des menschlichen Geistes geworfen wird und da durch den Einschlag weite konzentrische Wellenschläge intellektualer Spekulation auslöst.Und nicht selten kann es dabei geschehen — und dies nun erst ist das Besondere und Bestimmende beim Cusanus — daß der „Stein" selbst, d. h. die ursprünglich theologische Beschaffenheit des Gegenstandes, gleichsam im Wasser versinkt und so beinahe ganz den Blicken entschwindet, während das leidenschaftliche Augenmerk wie gebannt ganz auf diese spekulativen Wellenkreise und auf das Bemühen, sie immer noch mehr in die Weite vorzutreiben, gerichtet bleibt. Der bildliche Vergleich vermag vielleicht dies zu veranschaulichen: das Theologische oder Dogmatische (was keineswegs identisch ist mit dem Religiösen!) [48] dringt in den echten, lebendigen — dann aber auch alles an sich ziehenden — Fragekreis des Cusanus erst dort ein, wo er es in philosophische Spekulation umzusetzen und weiterzutreiben vermag, um aus ihr das allumfassende Welt- und Menschenbild seiner *Concordantia catholica* aufzubauen. Die Tätigkeit der *virtus intellectiva* im „Ausdehnen" des Glaubens wirkt bei NvC wie ein mächtig treibendes und ausweitendes Ferment — aber hiermit eben eröffnet sich auch ein weiter Bereich für die „Verweltlichung (des cusanischen Denkens) vom theologischen Standpunkt aus". Und dies nicht etwa nur in seinen theoretischen Schriften; wie sehr eine solche spekulative Ausdehnung des Glaubens zum innersten Bedürfnis des Cusanus gehört, bezeugen erst recht seine Predigten, in denen er doch der religiösen Unterweisung des Volkes (oder — teilweise

[46] DIgn III, 11, Hb 151 f., VisD c. 24, S. 139 f. Pred. 5 in CT I, 2/5, S. 152. Exc. IV, Bsl 447 = Sch 595, u. II, Bsl 384 = Sch 487: „... virtus erigens et firmans intellectum, faciens illum per se stare."

[47] *J. Ritter* a. a. O. (s. oben Anm. 21) S. 29.

[48] Darüber, in welchem Verhältnis beim Cusanus beide zueinander stehen, s. unten S. 197 ff.

— zum mindesten des Klerus) dienen will. Auch hier gilt für ihn das Leitmotiv, das er selbst einmal aufstellt: „Die Gelehrten müssen aus den Worten Christi eine gewisse tiefe Lehre schöpfen, da ja unser vernunfthafter Geist am Geist der göttlichen Vernunft, die das Wort oder der Logos genannt wird, teilhat“ [49]. So legt er seinen Predigten immer biblische oder (in 2. Linie) liturgische Texte zugrunde [50], aber ihre Auslegung ist ganz von philosophischem Geist durchtränkt; der Prediger will seinen Zuhörern den Sinn für das vernunfthaft Einsehbare des Glaubens aufschließen, denn „wenn die Vernunft vernunftmäßig das Beste erwählt, ist es unmöglich, daß sie jemals ihn, Christus den Herrn, nicht erwähle“ [51]. So haben seine Predigten auch nichts vom fromm „Erbaulichen“ an sich, sie atmen vielmehr weithin jene dem Cusanus eigene kühle Intellektualität aus, die die Glut des echten religiösen Feuers, das in ihnen lebt, fast verdecken möchte. Gerade seine persönlichsten, die am „cusanischsten“ wirkenden Predigten sind ganz oder zu großen Teilen von den sublimen und weitaussehenden Spekulationen seiner theoretischen Schriften (wie insbes. der DIgn) inspiriert [52], sie geraten dabei aber auch ebenso wie diese leicht in eine Sphäre, in der die Thematik ihre theologische Begrenztheit abstreift und in einer geheimen Enttheologisierung ihres Substrates bereits in eine unbewußt „verweltlichende“, d. h. beim Cusanus: in eine kosmisch und menschheitlich fühlende Frömmigkeitshaltung hinübergleitet.

Nirgendwo vollzieht NvC die Umsetzung des Theologischen ins Philosophische so nachdrücklich wie bei der Trinität — bei dem Grundfaktum des christlichen Glaubens, das geradezu die zentrale „Schlüsselstellung in seinem ganzen System einnimmt“ [53]. Daß die Dreieinigkeit Gottes, zwar

---

[49] Exc. IV, Bsl 456: „Docti de verbis Christi haurire debent profundam quandam doctrinam, puto quomodo spiritus noster rationalis participat rationem rationis divinae, quae verbum sive λόγος dicitur.“ Daß hier — wie auch sonst nicht selten — das Wort „rationalis“ mit „vernunfthaft“ und nicht mit „verstandesmäßig“ wiederzugeben ist, liegt auf der Hand.

[50] Vgl. die Zusammenstellung seiner sämtlichen Predigttexte, die *J. Koch* in CT I, 7, S. 211 ff., gegeben hat.

[51] Exc. IV, Bsl 459: „Tunc quando intellectus intellectualiter optimum elegit, non potest umquam non eligere ipsum.“ Es blieb Nik. dabei, wie er selbst einmal sagt, nicht der Vorwurf erspart, daß er den einfachen Leuten manchmal „zu hohe Dinge“ predige; er verteidigt sich damit, daß auch Christus „jenem sündhaften Weiblein (nämlich der Samariterin am Brunnen) die geheimsten und tiefsten Wahrheiten in fruchtbarer Weise geoffenbart“ habe; Pred. 5 in CT I, 2/5, S. 118 f. — Natürlich aber ist die philosophische Predigt des Cusanus etwas ganz anderes als die doktrinäre scholastische Gelehrtenpredigt, wie sie bes. in Konstanz und Basel hoch im Kurs stand.

[52] Als Beispiele für bes. stark philosophisch gehaltene Predigten seien etwa genannt: Pr/SB 1, 8, 14, 16—19, oder 2 u. 4 in CT I, 2/5.

[53] *E. Bohnenstädt*, Vorwort zu Pr/SB, S. 26 f. Im übrigen: *R. Haubst*, Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach NvC, Trier 1952.

durch den Glauben gelehrt, dennoch ein Bereich (ja, einer der vornehmsten) der *intelligentia,* des vernunfthaften Einsichtsvermögens des Menschen sei, gilt ihm als eine von vornherein ausgemachte Sache. Höchst bezeichnend begründet er seine Trinitätsspekulation einmal damit, es „sollen diejenigen, die sich des Verstandes *(ratione)* bedienen, sehen, daß wir, die wir an die Dreieinigkeit g l a u b e n , v e r s t a n d e s m ä ß i g verfahren *(rationabiliter moveri)*“ [54]. Das geht bis zu jener, die biblische Sprache und das gemeinchristliche Bewußtsein am exzessivsten verflüchtigenden Aufstellung, daß die Bezeichnungen *id, idem, identitas* für die Trinität eigentlich passender seien als die Namen Vater, Sohn und Hl. Geist; so erklärt es nicht nur im Glfr das „Wort“ selber, so sagt es Nikolaus auch längst vorher in einer seiner bedeutendsten Predigten [55]! Denn NvC will die Trinität ganz von der Schöpfung her erklären, wiederum nicht etwa bloß im Glfr, um dem Verständnis der Nichtchristen entgegenzukommen, sondern auch dies ist ein Grundelement seiner Trinitätslehre überhaupt [56]. Ja in der eben genannten Predigt wagt er sich ganz besonders weit vor: „Mit Notwendigkeit (!) hat der Verstand *(ratio)* gefunden, daß das erste Prinzip aller Dinge einig und dreifaltig sein müsse . . . damit es aller Dinge Prinzip, Maß und Richtschnur sei.“ [57] „Ohne diese Dreifaltigkeit hätte die Welt weder ihre Natur noch auch ihre naturhafte Vollkommenheit“, und ein Gott ohne sie wäre ein „keineswegs durch höchste Seligkeit beseligter“, er wäre ein „naturloser, steriler und unfruchtbarer . . . der Vollkommenheit der Fruchtbarkeit entbehrender“ Gott [58].

Und in ganz ähnlichen Bahnen bewegt sich auch die Deutung der Gestalt Christi durch NvC. Die Fleischwerdung des Gottessohnes als des *„Deus et homo“* wird ihm in erster Linie eine kosmologische und anthropologische Tatsache allerhöchsten Ranges: Vollendung und Gipfelpunkt

[54] Cri II, 7, S. 192 = Bsl 901. Pr/SB 13, S. 340: „Heute, da wir durch den Glauben wissen, daß es die Dreifaltigkeit gibt, wäre es nach dem Glauben nicht schwer, Vernunftgründe für sie zu finden“; ähnlich a. a. O. 19, S. 448.

[55] Pr/SB 16 (1440), S. 379 = CT I, 1, S. 22 f.

[56] DIgn I, 24, Hb 50; I, 26, S. 55: alle „nomina affirmativa“, einschließlich der Trinitätsnamen Vater, Sohn und Hl. Geist, können von Gott „nonnisi in respectu ad creaturas“ ausgesagt werden.

[57] Pr/SB 16, S. 378 = CT I, 1, S. 20 f.: „Necessario invenit ratio, quod primum principium omnium debet esse unum et trinum, incomposite, sed simplicissime, ut sit omnium principium, metrum et mensura.“ Alles Geschaffene ist ja für NvC „unitrinum“; mit einer wahren Verbissenheit sucht er allüberall die Dreiheit von „unitas, aequalitas und connexio“ oder auch von „fecunditas, proles und amor“ aufzustöbern.

[58] Cri II, 5 u. 8; S. 189 f. u. 194 = Bsl 902: „... innaturalis, sterilis et infoecundus ... carens perfectione foecunditatis.“

des Universums wie der Menschheit[59]. Ganz so wie im Glfr werden demgegenüber die Züge Christi als des Erlösers einer von Gott verworfenen Menschheit zwar nicht ausgelöscht, wohl aber in den verblassenden Hintergrund gedrängt. In Christus, der *media natura* zwischen Schöpfer und Geschöpf, sind „alle Naturen und das ganze Universum auf jede mögliche Weise zur höchsten Stufe gelangt", ohne die Inkarnation „wäre das ganze All nicht vollkommen — ja es wäre überhaupt nicht"[60]! Und im besonderen ist Christus das „Urbild aller Menschen", die „höchste und vollkommenste *Humanitas* im höchsten Grad und in aller Fülle", denn in ihm „wurde die Weisheit mit der Menschheit vereinigt, und die Natur selbst konnte nicht mehr wachsen, da sie zur vollkommensten Stufe gelangt war"[61]. Aber auch für jeden einzelnen Menschen ist Christus die Vollkommenheit und Erfüllung seiner (individuellen) Natur, er ist „das substantiell Innerste jedes Einzelnen... und der Mensch also, der Christus anhängt, hängt seiner eigenen Menschheit *(suae propriae humanitati)* an"[62].

In solchen Sätzen entfaltet sich wohl eine Welt- und Menschheitsschau von großartigsten Ausmaßen, die Schau eines höchstgestimmten christlich-humanistischen Optimismus. Doch obgleich sich NvC damit insbesondere auf den Kolosser- und Epheserbrief berufen kann, so wird es doch auch hier wieder (an so fundamentaler Stelle!) deutlich genug, wie sehr da der Glaube weit über diese neutestamentlichen Grundlagen hinaus „ausgedehnt" wird; Geburt, Tod und Auferstehung des Gottessohnes sind nicht nur tiefste Glaubensmysterien, sie sind ebenso das Postulat (und

[59] Die für die cusanische Christologie grundlegenden Texte sind DIgn III, 3 u. 4, Hb 125 ff., dazu III, 11, bes. S. 153 f., sowie die große Weihnachtspredigt CT I, 1 (von S. 30 ab) = Pr/SB 16, S. 384 ff.; ferner Lgl II, Bsl 226 f. = Sch 242 ff., und Poss S. 23 ff. Vgl. auch *Seidlmayer* (s. oben Anm. 15), S. 20 f.

[60] DIgn III, 3, Hb 126; CT I, 1, S. 30: „... totum universum nec perfectum, ymmo non esset." Eine ziemlich schwierige Reflexion darüber, daß die Auferstehung Christi zur „perfectio universi" notwendig sei, ja daß ohne sie das ganze Universum untergehen müsse, stellt Nik. in DIgn III, 8, Hb 144, an.

[61] Cri I, 12 u. 19, S. 118 u. 130: „facies omnium gentium" (ebenso Pf c. 17, S. 145) DIgn III, 4, Hb 130 f. Anderseits: „die menschliche Natur, in Christus Jesus zur Gottheit erhoben (ad Divinitatem exaltata), ist die Vollendung des Universums und im bes. unserer (individuellen) Natur"; so CT I, 1, S. 34. — Pr/SB 17, S. 394 f. — DIgn III, 11, Hb 156: durch die Macht des Glaubens wird der Mensch „christiformis", und: „omnia hic, quae visibilia et in mundo sunt, transiliens perfectionem completam naturae assequitur." (Zu dem sich hier bemerkbar machenden spiritualistischen Einschlag bei NvC — „vollendete Natur" ist nur die Geistnatur — vgl. *Seidlmayer* a. a. O. S. 14 f. u. 27 Anm. 90); s. ferner unten Anm. 87.

[62] CT I, 1, S. 36; ebda.: die Menschheit Christi ist „omnium hominum verissima atque perfectissima humanitas"; so kann Nik. an dieser Stelle fortfahren: „hier siehst du den Irrtum aller derer, die ohne Christus das Heil erwarten." Ähnlich DIgn III, 6, Hb 138, u. unten Anm. 128.

ein in seiner Notwendigkeit zu erhärtendes Postulat!) der „theoretischen Vernunft“ geworden, und in solcher unvermerkten Enttheologisierung weitet sich der Christusglaube in eine zugleich auch philosophisch „weltfromme“ Kosmologie und Anthropologie aus.

So entführt NvC gerade an den zentralsten Punkten des christlichen Glaubens die Theologie in die schier grenzenlosen Räume eines intellektuell konstruierenden Verständnisses der letzten kosmischen Seinsbedingungen und Seinszusammenhänge. Von hier aus aber erwächst ihm auch fast von selbst das weltweite Offensein auch für alles Nichtchristliche, wo immer er in ihm irgendwie Wahlverwandtes erspüren zu können glaubt, und die innere Bereitschaft, dies alles in e i n e universale religiöse Weltsicht einzufangen. Und das schier unbegrenzte Vertrauen auf die „Kraft der intellektuellen Natur als der höchsten Kraft nach der Kraft Gottes“, auf den Geist, diese „lebendige Beschreibung der ewigen und unendlichen Weisheit“ [63], mochte in ihm wohl den Glauben — oder die Hoffnung — heranreifen lassen, es könne „durch die Übereinkunft einiger mit allen Verschiedenheiten der Religionen auf der ganzen Erde vertrauter Weiser eine leicht *(facilis)* zu schaffende Übereinstimmung gefunden“ und durch deren Beschluß durchgeführt werden [64]. Der cusanische „Intellektualismus“ führt im Glfr von der ersten bis zur letzten Zeile das Wort; aber er überfordert das Leistungsvermögen der „Vernunfteinsicht“ gewiß nicht weniger als die *Aristotelica secta* das der diskursiv verfahrenden Ratio überfordert hat, und dazu: die Einsicht in die Übermacht aller emotionalen, auch der „Vernunft“ sich entziehenden Seelenkräfte im Menschen bleibt Nikolaus, dem Aristokraten des Geistes (wie es wenig andere je gegeben hat), verschlossen!

3. Fragen wir nun nach der Rang- und Wertordnung zwischen dem Christentum und den anderen Religionen im Glfr, so kann die Antwort nicht mehr schwer fallen. Jene fundamentalen Gegebenheiten des christlichen Glaubens sind „Prinzip, Maß und Richtschnur“ für alles, und soweit die anderen Religionen im erklärten Widerspruch zu ihnen stehen, widersprechen sie nicht nur einem eventuellen Unbedingtheitsanspruch des christlichen G l a u b e n s, sondern der Einsicht, die die V e r n u n f t selber in die Wahrheit nimmt! Nur dadurch, d a ß sie an diesen Wahrheiten in Wirklichkeit schon Anteil haben, sind auch sie echte *explicationes* oder *loquutiones verbi Dei* und als solche neben dem Christentum werthaft und — relativ — gültig. Relativ: d. h. sie sind es eben in d e m Maße, a l s sie an der einzigen Gottesoffenbarung, die es gibt und deren letzte

[63] Lgl liber II, Bsl 237 = Sch 264: „intellectualis naturae valor post valorem Dei supremus est.“ M c. 5, S. 30: „viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae“; vgl. auch unten S. 196.

[64] Pf c. 1 u. 20, S. 89 u. 155.

Garantie für den Menschen — nochmals sei das unterstrichen — in den Forderungen der spekulativen Vernunft begründet liegt[65], realiter partizipieren. Hier tritt also das *in tantum — in quantum* (s. oben S. 150) in Kraft[66]. Mit aufgeklärter Indifferenz gegenüber den verschiedenen Religionsformen hat der Cusanus nichts zu tun[67], niemals stellt er jene anderen *loquutiones verbi Dei* mit dem Christentum unentschieden auf eine rang- und wertgleiche Stufe; das unverrückbare und absolute Kriterium — und man muß mit dem Wort „absolut" beim Cusanus überaus sparsam umgehen! — bleibt die Dreiheit: ein Schöpfergott, Trinität und fleischgewordenes Wort. Doch anderseits wird man der geistigen Haltung des Cusanus im Glfr auch nicht mit dem — religiös so dürftigen, ja eigentlich negativen — Begriff „Toleranz" — dem bloßen „Ertragen" eines nun einmal Unabänderlichen — gerecht; die anderen Religionen schließen wirkliche Werte in sich und sie besitzen, auch in ihrer vorläufigen Unvollkommenheit, den Rang echter Manifestationen des göttlichen Seins und Willens auf Erden[68].

Ein kurzer Blick auf das sich mit dem Glfr thematisch am nächsten berührende Werk, die „Sichtung des Alkoran", bestätigt uns erst recht das eben Gesagte; allerdings ist anzumerken, daß diese 1461 verfaßte ziemlich umfangreiche Abhandlung im ganzen einen merklich entschiedeneren, ein Stück weniger konzilianten Ton anschlägt als der um acht Jahre ältere Glfr. Woraufhin wird da der Koran „gesichtet" oder „gesiebt"? Nun eben einfach auf seinen christlichen Gehalt hin. Das öfter wiederkehrende Leitmotiv heißt: *pia interpretatio* — „fromme Auslegung" des Koran[69]. Was Nikolaus darunter versteht, hat er schon mehrere Jahre

[65] Vgl. oben S. 157: „Nicht weil ich Christ bin, sondern weil die Vernunft anders zu denken verbietet..."!

[66] Eine sehr instruktive Parallele bezüglich der weltlichen Herrschaftsformen findet sich Cc III, 7, Bsl 788: die „excellencia" einer Herrschaftsform bestimmt sich je nach ihrer größeren oder geringeren „colligantia et approximatio (des Herrschers) ad Deum cunctorum regem", je nachdem sich also der Herrscher mehr oder weniger Gott angleicht (Deo assimilatur); auf der untersten Rangstufe steht so der „Tartarenkönig", auf einer höheren schon der der „secta Machometana", der „die Gebote des Alten und gewisse des Neuen Testaments verehrt", auf der obersten der christliche König, „der die Gesetze des Naturrechts sowohl wie beider Testamente und dazu den orthodoxen Glauben anerkennt".

[67] Daher sind einige Wendungen der oben S. 146 f. zit. Urteile von *E. Hoffmann* und *P. Naumann* zum mindesten mißverständlich.

[68] Eine solche, die bloße „Toleranz" übersteigende und doch nicht der „Indifferenz" verfallende Haltung gegenüber den „Heiden" (bes. den Mohammedanern) ist für das Mittelalter nichts ganz Neues mehr; schon die große ritterliche Dichtung (bes. Wolfram von Eschenbach) hatte sich zu dieser geistigen Höhe erhoben.

[69] Cri II, 1, 12, 13, 19; S. 181, 201, 215, 226. Der Übersetzer G. Hölscher verdeutscht: „gewissenhafte Auslegung".

zuvor sehr eindeutig dem Erzbischof Johann von Segovia erläutert: „Wir müssen immer versuchen, dieses Buch zu unseren Gunsten zu zitieren . . . Denn wir finden in ihm Stellen, die uns dienlich sind *(quae serviunt nobis)*, und durch diese müssen wir die anderen, die gegen uns sind, erklären.“ [70] Die *pia interpretatio* will also „zeigen, daß auch in diesem Buch das enthalten ist, wodurch das Evangelium, wenn es der Bestätigung bedürfte, gar sehr bestätigt würde, und wo es (von ihm) abweicht, dies aus der Unwissenheit und folglich aus der Verkehrtheit der Absicht Mohammeds hervorgegangen ist“; für dieses letztere aber „kann der Urheber kein anderer sein als der Gott dieser Welt (der Teufel)“ [71]. So schwanken auch die Urteile über Mohammed und den Koran recht sehr zwischen warmer Anerkennung und scharfen Verdikten hin und her, je nachdem eben (nach der Meinung des Cusanus) das eine oder das andere der Fall ist. Die Hauptthemen sind dabei ganz die gleichen wie im Glfr, nur daß die Verteidigung des einen Schöpfergottes den Mohammedanern gegenüber natürlich überflüssig ist; aber der Trinität sind wieder lange Ausführungen (II, 1—11) gewidmet, mit dem Endergebnis, daß dem Koran zufolge „auch die Araber die Dreifaltigkeit anerkennen müssen“ (II, 11). Im übrigen handelt es sich dann vor allem um die Person Christi (I, 8—19; II, 12—17), um die hypostatische Union der beiden Naturen in ihm, seine jungfräuliche Geburt, seinen (von den Mohammedanern geleugneten) Kreuzestod und die Auferstehung, all dies entweder im Nachweis, daß auch der Koran dafür Zeugnisse bringt, oder in der Bekämpfung und Entkräftung der widersprechenden Partien desselben; dem schließen sich noch (bes. in Buch III) verschiedene Einzelpolemiken an. Die Erzielung weitgehender positiver Ergebnisse (im Sinne einer geheimen Konkordanz zwischen Koran und Evangelium) gelingt Nikolaus dabei besonders auch durch die öfter wiederholte Behauptung, Mohammed habe die volle Wahrheit nur für die ungebildete Menge verschleiert gehalten, weil die evangelische Vollkommenheit für sie zu schwierig erschien und sie so von der Wahrheit gar nichts angenommen hätte; für die Weisen aber sei diese deutlich aus dem Koran herauszulesen, ja manche von ihnen seien gerade durch dieses Buch auf das Evangelium selbst verwiesen worden und hätten dann — wie sogar ein Kalif — zum Teil auch den christlichen Glauben angenommen [72]. Jedenfalls, das Ergebnis der „Sichtung“ steht für Nikolaus fest: „Vom Alkoran kann man nicht sagen, er genüge und sei der rechte Weg, sofern man nicht das

[70] So in dem oben Anm. 31 genannten Brief, s. Decker a. a. O. S. 114 f.

[71] Cri 1. Vorwort, S. 83, u. I, 1, S. 93. II, 12, S. 200: „Wir wollen zuerst versuchen, das zu ergründen, was mit dem Evangelium übereinstimmt.“

[72] Cri I, 17, II, 1, 12, 13, 18; S. 128 f., 181, 202 f., 205 f., 224; ähnlich I, 5 u. 6, S. 103 u. 104 f.

Evangelium darin einschließt... (Ja,) wenn sich etwas Schönes, Wahres und Klares im Alkoran findet, so ist es notwendigerweise der Strahl des lichtvollsten Evangeliums *(necesse est, ut sit radius lucidissimi Evangelii)*... und nichts darin ist wahr, was dem Evangelium widerspricht" [73]. Und am Ende des Werkes wendet sich NvC an den Kalifen von Bagdad persönlich mit dem „Nachweis, daß man — auch nach Mohammed! — ohne Christus nicht selig werden kann..." [74].

Der christliche Glaube (immer in dem bisher umschriebenen Umfang genommen!) behauptet also absolut den Vorrang [75]. Alle verschiedenen Religionen münden — oder müssen in diese eine Religion einmünden, sofern sie den Forderungen der Vernunfteinsicht gerecht werden wollen. Dem Bereich der *varietas* sind nur die zweit- und drittrangigen religiösen Fragen überlassen — bzw. diejenigen, die der Cusanus als solche nimmt oder wenigstens anzuerkennen bereit ist. Insbesondere: von einer realen, sichtbaren Verkörperung der *Una religio* etwa in der kath. Kirche (oder in einer sonstwie gearteten, empirisch greifbaren Kirchengemeinschaft) ist in allem Bisherigen noch nicht die Rede — diese Frage steht auf einem andern Blatt!

---

[73] Cri I, 6, S. 104 ff.; II, 19, S. 229 f., hier über das Paradies: „Mitten zwischen all das Schmutzige und Nichtige und den Weisen selbst der Araber Widerwärtige ist auch solches eingefügt, worin der Glanz des Evangeliums (splendor evangelicus) heimlich verborgen ist, so daß er sich den Weisen... offenbart."

[74] Cri III, 19 u. 20, S. 280 ff.

[75] Es seien noch einige andere Äußerungen des Cusanus vermerkt, wobei vielleicht gewisse Nuancierungen im Grad der Bestimmtheit der Aussage beachtlich erscheinen. Pr/SB 1, S. 77, drückt sich Nik., nur im Komparativ sprechend, bes. vorsichtig aus: „Der christkath. Glaube nimmt mehr Wahres über Gott an als ein anderer Glaube, er ist also der wahrere." In DIgn III, 8, Hb 143 f., schiebt er ein „ni fallor" ein: „Du siehst also, daß, wenn ich mich nicht täusche, keine vollkommene Religion den Menschen zum letzten... Ziel des Glaubens führt, die nicht Christus... umfaßt", woran sich dann allerdings sofort einige kräftige Ausfälle gegen die „absona credulitas" der Sarazenen und Juden anschließen. Und wenige Kapitel später (c. 11, S. 157): „Alles, was immer... in einem andern Glauben als den an Jesus vollbracht wird, ist falsch und betrügerisch (falsa et deceptoria)." Ja in einer Predigt des Dreißigjährigen (Pr/SB 1, S. 70) ist zu lesen: „Alles, was diesem einen Glauben entgegensteht, ist Irrtum, der mit Feuer und Schwert auszurotten ist"! — ein von Nik. anderweitig übernommener (und bei ihm ganz singulärer) frommer rhetorischer Kraftspruch, den man bei ihm natürlich zu allerletzt ernst nehmen darf! (vgl. *Bohnenstädt*, Einführung S. 25). Am zutreffendsten ist seine wahre Meinung vielleicht in Pred. 4 in CT I, 2/5, S. 96, formuliert: Alle anderen Religionsformen weichen weit vom wahren Leben ab (valde a vera vita deficientes), niemand hat das zukünftige Leben „nisi in coniectura" gesehen, Christus allein konnte uns „p e r f e c t e" die Religion und den Weg zum ewigen Leben bringen.

III

Der weitere Fortgang des Religionsgespräches in den restlichen vier Kapiteln des Glfr überrascht: die beiden einzigen Themen, die noch ausführlicher behandelt werden, sind die Rechtfertigung durch den Glauben sowie die Sakramente der Taufe und der Eucharistie; alles übrige wird in höchst kursorischer Weise unter den für die *Una religio* schon nicht mehr wesentlichen „Riten" — man darf schon sagen: „abgetan". Daraufhin wird sogleich „im Himmel eine der vernünftigen Überlegung entsprechende Übereinstimmung aller Religionen beschlossen *(conclusa .. est concordia)*, und nach dem Befehl des „Königs aller Könige" sollen die „Weisen" (d. h. die Teilnehmer am Gespräch) zuerst ihre Völker zur Anerkennung derselben bewegen und dann bei einer neuen Zusammenkunft in „Jerusalem als dem gemeinsamen Mittelpunkt" — also nicht etwa in Rom — die *una fides cum plena omnium potestate* offiziell annehmen und auf sie hin den ewigen Frieden schließen.

Sehen wir näher zu!

1. Die Rechtfertigungslehre (c. 17) trägt, natürlich nicht von ungefähr, der Apostel Paulus vor. „Nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben wird das Heil der Seele geschenkt. Abraham, der Vater des Glaubens aller Gläubigen, sei es der Christen, der Araber oder der Juden, glaubte Gott, und dies wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet (Röm 4, 3) ... Seine (des Menschen) Verdienste erwirken das nicht, sonst wäre es nicht Gnade, sondern Schuldigkeit ... Aus Gnade gibt der Allmächtige, wem er will das, was er will ... Darin also besteht die Rechtfertigung des Menschen, daß er aus dem einzigen Grund *(ex hoc solo)* die Verheißung erlangt, weil er Gott glaubt und hofft, das Wort Gottes werde in Erfüllung gehen ... Der Glaube allein rechtfertigt zur Erlangung des ewigen Lebens ... Der Glaube muß aber lebendig sein, denn ohne die Werke ist er tot ... Wer Gott glaubt, muß seine Gebote halten ... Die göttlichen Gebote sind (aber) überaus kurz, allen Nationen bekannt und gemeinsam, denn das Licht, das sie uns zeigt, ist der verstandesbegabten Seele anerschaffen. Denn in uns spricht Gott, daß wir ihn ... lieben sollen und daß wir keinem andern etwas zufügen, außer was wir wünschen, daß auch uns zugefügt werde. Die Liebe ist also die Erfüllung des göttlichen Gesetzes, und alle Gesetze gehen auf dieses e i n e Gebot zurück[76].

[76] Die entscheidenden Sätze nach Bsl 875ff. (hier: cap. 15) im Wortlaut: „Non ex operibus, sed ex fide salvationem animae praesentari ... alias non esset gratia, sed debitum ... Ex gratia dat cui vult id quod vult omnipotens ... Sola fides iustificat ad perceptionem aeternae vitae ... Oportet autem. quod fides sit formata, nam sine operibus est mortua ... (Die göttlichen Gebote sind) brevissima et omnibus notissima et communia quibuscumque nationibus, immo lumen nobis illa ostendens est concreatum rationali animae ... Dilectio igitur est complementum legis Dei."

Es muß auffallen, daß in einem so fragmentarischen Entwurf einer *Una religio* (wie es der Glfr doch ist) — und dazu mitten im 15. Jahrhundert! — gerade die Rechtfertigungslehre auftaucht, ja einen verhältnismäßig sehr breiten Raum einnimmt. Allein NvC bringt hier ein Problem zur Sprache, das ihm ein ernstes Anliegen gewesen sein muß — wir können darin wohl nur seine Antwort auf die spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit sehen, die sich ja von Verdienst- und Werkheiligkeit aller Art so stark hatte überwuchern lassen und der er insgesamt kritisch genug gegenüberstand [77]. Mit fast noch schärferer Akzentuierung als im Glfr und nahe an die Prädestination herankommend, greift er die Frage z. B. in einer Predigt auf: „Wenn die Werke des Gesetzes und seine Handlungen ihn (den Knecht der Sünde) rechtfertigten, so könnte er sich selbst rechtfertigen. Das ist aber unmöglich, ja ein Widerspruch... Wer sich selbst rechtfertigen könnte, wäre gerecht, bevor er gerecht ist... Weil (der Eine Mittler) durch Gnade rechtfertigen will, und was er will, das Gerechte ist, so ist es gerecht, daß der gerechtfertigt werde, den er rechtfertigen will... In der Gnade, durch die wir gerettet werden, liegt die Gerechtigkeit... Der wahre Hohe Priester erläßt die Schuld ohne Genugtuung, er gießt die Gnade ohne (äußere) Hilfsmittel ein..." [78]. Nachdrücklichst stellt er auch in der deutschen Auslegung des Vaterunsers (einer seiner reifsten — und ganz für das Volk bestimmten! — religiösen Unterweisungen) die absolute Gnadenfreiheit Gottes heraus: „Durch seine gnadenreiche Barmherzigkeit macht er aus dem Ungerechten den Gerechten, wie er durch seine Allmacht aus nichts etwas, aus einem Toten einen Lebenden macht... wie er will" [79]. Und umgekehrt kann er (der sonst so unentwegte Menschheitsoptimist) die völlige Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zum Guten zu erheben, mit einer kaum mehr überbietbaren Schärfe unterstreichen: „In ihrem wurzelhaften Ursprung *(in*

---

[77] Inwieweit sich auch die sonstige Theologie des 15. Jahrh.s mit der Rechtfertigung auseinandergesetzt hat, wäre natürlich eine sehr wichtige, aber heute noch nicht zu beantwortende Frage; vgl. Anm. 152 zur Übersetzung von *Mohler*.

[78] Exc. VI, Bsl 515 f. = Sch 440 ff.: „... quia ex gratia vult iustificare, et id, quod vult, iustum est: ideo quem vult iustificare, iustum est, ut iustificetur ... et in gratia, qua salvamur, est iustitia (dies die cusanische Erklärung von Röm. 1, 17!)... Ipse verus pontifex... dimittit culpam sine satisfactione, infundit gratiam sine instrumentis..." Der Papst kann die Erbsünde nicht ohne Taufe und die Todsünde nicht ohne das Bußsakrament erlassen, „Deus autem sine omnibus aliis". — Weiterhin im gleichen Sinn: Exc. III, Bsl 426, oder IX, Bsl 654 = Sch 610, hier mit Bezug auf den rechten Schächer und Maria Magdalena: „Non legitur ex operibus, quae praecesserant, eos iustificatos, sed tantum per fidem formatam." — Cri III, 13, S. 263 f. und III. 19, S. 280 u. 282: auch nach dem Koran kann sich der Mensch das ewige Leben durch keinerlei Anstrengung oder Tugendübung erwerben!

[79] CT I, 6, S. 77 = Pr/SB, S. 433.

radice originis) ist die menschliche Natur in die fleischlichen Gelüste versunken, und völlig unfähig *(penitus impotens)* bleibt der Mensch, über das Zeitliche hinweg das Geistliche zu ergreifen... Keiner war jemals imstande, über sich selbst und seine eigene von Anfang an den Sünden... unterworfene Natur und über seine Wurzel hinaus emporzusteigen zum Ewigen und Himmlischen, als der vom Himmel herabstieg, Jesus Christus... Nicht anders als durch den Glauben *(ipsa fide)* können wir gerechtfertigt werden" [80].

Es liegt NvC dennoch ganz ferne, damit den (von ihm allenthalben) überaus hoch gewerteten freien Willen aufheben zu wollen [81], und einen echten Glauben ohne die willentliche Selbsthingabe in der Liebe gibt es für ihn von vorneherein nicht (wie überhaupt für ihn die Liebe Grundelement aller menschlichen Akte, besonders auch des Erkennens ist) — sie ist einfach das Zeichen, der Ausweis dafür, daß der Glaube echt ist. So wie im Glfr umschreibt Nikolaus daher auch sonst den rechtfertigenden Glauben oftmals mit dem der Theologie längst geläufigen Begriff der *fides (caritate) formata:* „das Werk des Glaubens geschieht durch die Liebe" (Gal 5, 6) — die Liebe zu Gott und dem Nächsten: „danach brauchst du kein anderes Gesetz mehr zu erfüllen" [82]. Aber nochmals: nichts, was der Wille in der Liebe tun kann — „nicht irgendwelche eigene Tugend, gottesdienstliche Übungen, Gesetz oder Lehre rechtfertigen uns, als ob wir durch eigenes Verdienst jenes... Geschenk erlangten... (Alle diese Dinge) sind vielmehr nur Begleiterscheinungen bei dem, der in rechter Weise nach dem göttlichen Leben und der ewigen Weisheit trachtet", und sie machen nur offenbar *(manifestum),* ob einer im rechten Leben steht oder nicht [83].

Es ist hier nicht der Ort, diese cusanische Rechtfertigungslehre im einzelnen mit der Luthers zu konfrontieren. Ihr Gleichklang im wesentlichen ist evident [84]. Der theologische Fachausdruck *fides (caritate) formata*

---

[80] DIgn III, 6, Hb 137 f.

[81] Pr/SB 9, S. 221, liest man erstaunt den Vergleich: „Die Gnade verhält sich zum freien Willen wie der Reiter zum Pferde"! Aber anders als bei Luthers berühmtem Bild ist hier nur die unverdient verliehene Gnade gemeint, die den freien Willen zur Zustimmung und Mitwirkung anregt.

[82] Über die Liebe Pr/SB 1, S. 63; in gleichem Sinn etwa DIgn III, 11, Hb 154 f., oder Exc. IV, Bsl 416; bes. aber VisD c. 24, S. 139 f.: „Zweierlei nur hast Du . . . gelehrt: Glauben und Liebe." — CT I, 6, S. 81 (Vaterunser, zu: „wie wir an unsern Schuldigern tun"); diese Forderung ist „der einzige Weg, durch den du wissen kannst, ob... du Gottes Kind bist"; dazu auch ebda. S. 47.

[83] QuD S. 69 f. = Bsl 296: „... concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam."

[84] Mit einer bedeutenden Ausnahme allerdings: eine bloße Imputatio der Verdienste Christi und damit das „simul iustus et peccator" kennt Nik. nicht; der

freilich — auf der einen Seite allzusehr mit Hypotheken (die nicht aus seinem cusanischen Verständnis herrühren!), auf der anderen mit dem entsprechenden Mißtrauen und Ressentiment belastet — hat Luthers harten Zorn hervorgerufen und ist zum Zankapfel eines erbitterten Theologenstreites geworden[85]. Aber man lese nur etwa Luthers Vorrede zum Römerbrief: „Der Glaube ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding . . .", oder „Von der Freiheit eines Christenmenschen", „czum zwentzigsten . . . da heben sich nu die werck an . . ." (und so bis zum Schluß der Schrift), oder was im „Unterricht der Visitatoren" von 1528 über einen „gemalten Glauben" steht, oder die Artikel 6 und 20 der Confessio Augustana (nicht zu reden natürlich vom späteren Melanchthon!) und ähnliches dgl. mehr, und man wird sehen, wie viel — oder wie wenig! — bei diesem Streit um die theologische Terminologie an sachlicher Differenz noch übrigbleibt[86]!

Machen wir also, wenigstens in diesem einen Punkt (und so wie Vansteenberghe will, s. oben S. 147) NvC zum „Vorläufer" — wieder einer mehr! — Luthers und der Reformation? Das hätte ebensoviel Sinn, wie wenn wir Luther (in der Rechtfertigungsfrage) zum „Nachfolger" des Cusanus deklarieren wollten! Die Fragestellung ist falsch, sie überträgt neuzeitlich-konfessionelle Begriffskategorien auf einen Denker, der damit noch gar nichts zu tun hat. Die Umschreibungen (nicht: wissenschaftlichen Definitionen) der Rechtfertigung durch NvC kennen noch nicht die in gegenseitiger Abwehr sich dogmatisch „präzisierenden" und damit sich ein- und abgrenzenden Begriffe einer Kontroverstheologie, wie sie nur ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode anheben und von da ab das ganze Feld beherrschen wird; sie sind noch beweglich und elastisch genug, um in ihr Spektrum die Gesamtheit des christlichen Glaubensbewußtseins einfangen zu können. Sie sind weder „protestantisch" noch „katholisch" (im nachtridentinischen Verständnis), sie bewegen sich noch im Raum einer einfachhin christlichen, konfessionell noch nicht aufgespaltenen Theologie.

Dabei sind die seelischen Quellgründe, aus denen die Rechtfertigungslehre hier wie dort entsprungen ist, natürlich denkbar verschiedener Art. Im Hintergrund von Luthers *sola fide* stehen die schwersten Seelen-

---

Ungerechte wird durch die Gnade tatsächlich Gerechter, ja in der Glaubenshingabe wird seine Natur zur vollendetsten Vollkommenheit erhoben (s. auch oben Anm. 61 u. unten 87).

[85] Auch Kymeus (s. oben S. 145), S. 71, polemisiert gegen die „Sophisten", die diese „neue Theologie" erfunden hätten; der Cusanus aber habe darunter nichts anderes verstanden „denn ein rechtschaffenen glauben, dem die liebe folgt" — womit er dessen eigene Erklärung etwa in QuD (s. Anm. 83) haargenau trifft!

[86] Damit, daß man einfach die „fides formata" dem lutherischen „Fiduzialglauben" entgegenstellt, wie es *Decker* a. a. O. S. 117 f. macht, ist es wirklich nicht getan — es kommt auch auf den Inhalt der Begriffe an!

qualen und Heilsängste, die er durchlitten hat. Von diesen dunkelsten menschlichen Erfahrungen wird im gesamten Werk des Cusanus nichts spürbar — er lebt mit aller Festigkeit und Froheit in einem aus Gott heraus entfalteten, in ihm seine Ruhe findenden Universum des Kosmos und der Menschheit. Fragt man bei ihm nach „Hintergründen“ (abgesehen natürlich von den biblischen Aussagen) seiner *sola fides*, so wird man völlig auf jene Christus-Spekulationen verwiesen, in der er den Gott-Menschen als das „Vollmaß der menschlichen Natur“ erschaut, in welchem die *Humanitas* als solche wie jeder individuelle Mensch „zur höchsten Macht erhöht“ wird[87]. Diese *media natura* ist es, in der und durch die alles und jedes Menschliche (außer dem Abfall von ihr in der Sünde) allein gewirkt werden kann. Den Wegen, die von zwei extrem auseinander liegenden Ansatzpunkten her ihren Ausgang nehmen, fehlt so nicht viel, daß sie in einem Endpunkt zusammenmündeten.

2. Was der Apostel Paulus im Glfr über die Sakramente — zunächst die beiden Hauptsakramente Taufe und Eucharistie — zu sagen hat (c. 17—19), kann durch das sehr dürftige Verständnis, das es dem allgemeinkirchlichen Sakramentsbewußtsein gegenüber bekundet, den Leser nur in Erstaunen setzen. Nicht nur, daß die Sakramente an sich schon zu jenen „Riten“ gehören, „deren Verschiedenheit keine Störung mehr hervorrufen soll“, sondern das eigentliche Sakramentsmysterium: die reale Wirkkraft der Zeichen wird fast bis zur Unkenntlichkeit verwischt: „sie (diese „Riten“) sind lediglich als sinnlich wahrnehmbare Zeichen der Wahrheit des Glaubens eingesetzt und angenommen, und die Zeichen lassen eine Abwandlung zu, nicht aber die von ihnen bezeichnete Wahrheit“[88]. So ist die Taufe „nichts anderes als das Bekenntnis des Glaubens (an die Abwaschung der Sünden durch Christus) mittels des sakramentalen Zeichens“[89]. Und solche Taufreinigungen *(baptismales lotiones)* gibt es ja auch bei den Hebräern und Arabern... Die Beschneidung anderseits ist nicht heilsnotwendig; wenn aber bestimmte Völker sich mit der Taufe allein nicht zufrieden geben wollen,

---

[87] DIgn III, 6, Hb 137, 138: „in Christo ipsa humana natura per unionem ad summam potentiam exaltata est...“ Die Menschheit in Christus ist die „maximitas humanae naturae“; unmittelbar von hier aus begründet Nik. im gleichen Kapitel die Rechtfertigung „non aliter quam ipsa fide (caritate formata)“; vgl. im übrigen oben S. 163 f.

[88] Pf c. 17, S. 142 = Bsl 876: „... sunt signa sensibilia veritatis fidei; signa autem mutationem capiunt, non signatum.“ Und zwar gibt Paulus diese Auskunft ausdrücklich auf die Frage des Tartaren, wie es mit Taufe, Beschneidung, Ehe, Meßopfer und Kommunion stehe!

[89] Pf c. 18, S. 149 = Bsl 877: „non est aliud baptismus, quam fidei illius confessio in signo sacramentali“; vom Charakter der Taufe als eines Bekenntnisaktes wird noch mehrfach gesprochen.

können sie sich (zur Taufe hinzu) auch weiterhin beschneiden lassen — aber meistens wird ihnen ja die Umwandlung der Beschneidung in die Taufe ganz angenehm sein!

Und so verhält es sich auch mit der Eucharistie (c. 19). „Sie versinnbildlicht *(figurat)* nichts anderes, als daß wir aus Gnade in Christus Jesus die Erquickung des ewigen Lebens erlangen werden, so wie wir in dieser Welt durch Brot und Wein erquickt werden", und „warum wollen wir dann diesen Glauben (daß Christus die „Nahrung des Geistes" sei) nicht im Sakrament der Eucharistie offen zeigen?" Gewiß spricht „Paulus" dann auch von der realen Verwandlung des Brotes in das Fleisch Christi und legt sogar „dogmatisch korrekt" die scholastische Transsubstantiationslehre dar; aber sein Gesprächspartner (der „Böhme") lenkt sogleich wieder zur „Abbildlichkeit *(similitudo)* jener (ewigen) Speise ... im Sakrament der Eucharistie" zurück — dieser Gedanke behauptet eben das innere Schwergewicht in der ganzen Erörterung. Und heilsnotwendig ist die Kommunion nicht; „zur Seligkeit genügt es zu glauben und auf diese Weise das Brot des Lebens zu genießen", und „wenn jemand sich für unwürdig hält, zum Tisch des höchsten Königs zu gehen, so ist das eine Demut, die eher Lob verdient". Die Formen aber, so sagt Paulus dem Böhmen, in denen das Sakrament zu vollziehen ist, können die „Vorsteher der Kirche" je nach den Zeitumständen „in jeder religiösen Gemeinschaft" — doch unbeschadet des Glaubens — so anordnen, wie es ihnen am geeignetsten erscheint.

Das Bemühen, wenigstens den beiden christlichen Grundsakramenten, von denen jedenfalls das eine den Nichtchristen so schwer eingängig (oder, wie der Tartar sagt, „am meisten verabscheuungswürdig") ist, doch irgendwie einen festen Platz in der *Una religio* zu sichern, mag NvC dazu verführt haben, hier im Glfr deren reales Sein und Wesen in solchem Maße ins vorzüglich Symbolhafte zu verflüchtigen[90]. Denn sonst, d. h. wo er vorzüglich als Theologe oder gar als Seelsorger spricht, weiß er es doch anders, wenngleich sich auch da kein ganz klares und einheitliches Bild ergibt. In der cusanischen Kirchenlehre (s. unten S. 182 ff.) kommt der *sacramentorum admiranda hierarchia* sogar ein konstitutiver Rang im Aufbau der Kirche zu; auffallend bleibt jedoch, daß er dabei die in der offiziellen Kirchenlehre schon an die 200 Jahre festgelegte Siebenzahl stillschweigend ignoriert und ganz im Sinn der vorscholastischen Theologie eine völlig unbestimmte größere Anzahl von „Sakramenten" zugrunde legt. In ihrem *hierarchicus ordo* aber nimmt

[90] Auch im Brief an Johann von Segovia (s. oben Anm. 31), in dem es sich ja ebenfalls um die Gewinnung der Andersgläubigen handelt, hält sich Nik., wie *Decker* a. a. O. S. 114 mitteilt, bezüglich der Sakramente auf der gleichen Linie.

die Eucharistie als „das Sakrament der Sakramente" den höchsten Rang ein, „in ihm ruhen alle anderen Sakramente als in ihrem Endziel *(ut in fine quiescunt)*" [91]. Und in diesem Sinne redet NvC nicht selten auch in seinen Predigten mehr oder weniger ausführlich zu seinen Zuhörern vom Sakrament der Eucharistie [92] und hält sich dabei überall ganz im Rahmen der normalen Kirchenlehre [93]. Anderseits aber ist es wohl kaum ganz von ungefähr, daß (so viel ich sehe) das Fortleben Christi in Meßopfer und Eucharistie in die religiös-philosophischen Gott- und Christus-Spekulationen seiner theoretischen Schriften nirgendwo Eingang gefunden hat, obgleich das von seinen Voraussetzungen aus nicht allzu fern gelegen hätte; in diesen Schriften — in denen NvC ohne allen Zweifel seine tiefste und ureigenste religiöse Erfahrung niedergelegt hat — vollzieht sich die Wirksamkeit Gottes und des Gottmenschen auf einer rein spirituellen Ebene — *sine instrumentis, sine omnibus aliis* (s. oben Anm. 78). Ähnlich wie etwa beim Meister Eckart — und anders als in der *Devotio moderna,* in deren Strahlungskreis der junge Nikolaus bei den Fraterherren von Deventer seine erste Erziehung genossen hatte — vermag das spezifisch liturgisch-sakramentale Sein und Leben der Kirche wohl kaum mehr bis zum innersten Lebenskern des Cusanus vorzudringen, und man wird daher (so viel Vorsicht hier auch am Platz ist) mit dem Urteil kaum fehlgreifen, daß der religiös-philosophische Denker

---

[91] Die allgemeine Sakramentslehre am ausführlichsten in Cc I, 6, Hb 54 f.; damit übereinstimmend CT II, 1 (Auct.), S. 14, u. Pr/SB 15, S. 358. Die Vielzahl von Sakramenten: „... quoniam tot sunt sacramenta, ut vult Augustinus ... qui dicit, quod nimis longum esset de varietate signorum disputare convenienter, quae, cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur"; namentlich genannt wird überhaupt nur die Eucharistie. Eine Stelle, wo sich der Cusanus ausdrücklich auf die sieben Sakramente festlegen würde, ist mir nicht bekannt.

[92] So Pr/SB 3, S. 91 ff.; größere Partien von 4, ab S. 133 ff.; CT I, 6 (Vaterunser-Auslegung), S. 67 f.; Sch 454 ff.; auch aus dem Verzeichnis von *Koch* CT 1, 7, S. 48 ff., ergeben sich mehrere noch ungedr. Eucharistie-Predigten.

Interessant ist, wie NvC in Ep. III, Bsl 840 (an die Böhmen!), den Wandel in den Formen des Kommunionempfangs erklärt: „als die Liebe zu Christus in der Kirche glühend war", wurde die Kommunion oft und unter beiden Gestalten empfangen; als diese nachließ, seltener und nur mit eingetunktem Brot, als sie lau wurde — wie in unserer Zeit — ganz selten und unter e i n e r Gestalt!

[93] Immerhin können sich auch da, wie etwa Exc. IV, Bsl 444 f. = Sch 454 f., zeigt, deutliche Neigungen zu einer ziemlich spiritualistisch-symbolischen Sakramentsauffassung geltend machen. In derselben Predigt stellt Nik. dazu „Wort und Sakrament" völlig auf die gleiche Stufe: „sic misit apostolos et discipulos atque eorum successores usque in finem saeculi . . ut et ipsi in verbo vitae cibum vitae ministrarent et ipsum ut vitae cibum in corporalibus cibis offerrent. Et ita vides, quomodo in evangelizatione ministratur vitae cibus sicut in oblatione ... et saepe in ipsa est dulcissima oblatio mystici corporis Christi."

(und Verfechter des Glfr) und der Theologe und Prediger in NvC in diesem Bereich nicht mehr so ganz zur Deckung kommen.

3. Mit den Sakramenten der Taufe und Eucharistie sind wir, wie man sieht, bereits recht stark in jenen Bereich hinübergeglitten, in dem „man der menschlichen Schwäche Rechnung tragen muß, soweit das nicht gegen das ewige Heil verstößt" (c. 20). Es ist der Bereich der *Adiaphora*, wie man in einem andern Umkreis hundert Jahre später sagen wird. Da sind einmal die übrigen Sakramente (der üblichen kirchlichen Theologie): Ehe, Priesterweihe, Firmung und letzte Ölung — nur mehr vier also, denn das Beicht- oder Bußsakrament wird mit keinem Wort erwähnt! Da soll man also nicht durch eine genaue Gleichmäßigkeit *(exacta conformitate)* „den Frieden stören". Bezüglich der Ehe und Priesterweihe ist ja an sich eine Übereinstimmung zu erhoffen, denn bei allen Völkern scheint die Ehe *quodammodo* nach dem Naturgesetz, das die Einehe fordert, eingeführt zu sein — im c. 17 weiß es NvC richtiger! — und ebenso gibt es auch in allen Religionen ein Priestertum. Die Frage der Sakramente ist damit erledigt. Weiterhin werden noch genannt: „das Fasten, die kirchlichen Ämter *(officia ecclesiastica)*, die Enthaltung von Speise und Trank, die Gebetsformen *(orationum formae)* u. dgl. mehr." In alledem können die Völker — *salva fide et pace* — bei ihren Gewohnheiten bleiben; ja aus einer gewissen Verschiedenheit kann die religiöse Ehrfurcht vielleicht sogar gewinnen, weil dann nämlich jedes Volk versucht, in der feierlichen Entfaltung seines Gottesdienstes die anderen zu übertreffen.

Ergänzend nachzutragen sind hier schließlich noch zwei Punkte solcher Art, die schon im Hauptteil der Abhandlung (c. 6 und 7) nebenbei zur Sprache gekommen sind. Einmal die Anrufung der Heiligen in Krankheiten und anderen irdischen Nöten. Sie wird auf der gleichen Stufe mit der polytheistischen Götterverehrung behandelt: „Wenn das Volk richtig belehrt würde (führt hierzu das „Wort" aus), würde es sein Heil lieber bei dem suchen, der ... selber der Helfer und das Heil in unendlichem Maße ist, als bei denen, die aus sich nichts haben, als was ihnen vom höchsten Helfer zugestanden wird." Wenn man aber bei der Verehrung der Heiligen (als Gott wohlgefälligen Fürsprechern und wegen ihres nachahmenswerten Lebens) „alle göttliche Anbetung nur dem Einen Gott zuteil werden ließe, so wäre das kein Widerspruch zu der einen Religion — und das Volk ließe sich dabei leicht beruhigen *(facile quietaretur)*"! Und dasselbe gilt auch von den Bildern: „wenn sie von der Anbetung der einen Gottheit ablenken, als wäre in ihnen selbst etwas von der Gottheit enthalten, . . ." — also als „Kultbilder" — so führen sie von der Wahrheit ab und müssen zerstört werden; andernfalls (wenn sie nur zur Veranschaulichung dienen), sind sie nicht verwerflich.

Dies ist also der Bereich der *rituum varietates;* es liegt auf der Hand, daß der Begriff *ritus* hier keineswegs nur (im üblichen Sprachgebrauch) etwa „gottesdienstliche Formen" u. dgl. meint, sondern daß sein Inhalt z. T. tief in jenen Bereich einschneidet, den die Kirche als ihr wesenhaft und unveräußerlich betrachtet.

Doch ergibt sich — wenn wir von der Kirchenfrage selbst zunächst noch absehen —in diesen Dingen keinerlei Widerspruch zur sonstigen Haltung des Cusanus. Daß die Zuhörer seiner Predigten über jene vier Sakramente so gut wie keine Belehrung erfahren, nimmt nicht mehr wunder, nachdem wir eben gesehen haben, daß Nikolaus auf eine Spezialisierung der Sakramente (abgesehen von Taufe und Eucharistie) überhaupt keinen Wert legt; das Allgemeine und Grundsätzliche genügt ihm, das Einzelne hat für ihn auch in der religiösen Volksunterweisung nicht genügend Gewicht, um ihm besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Der scharfe Kampf aber, den der Cusanus gegen die volkstümliche Heiligen- und Bilderverehrung führt, ist aus der Reformarbeit des Kardinallegaten 1451/52 — also unmittelbar vor der Abfassung des Glfr — bekannt genug. Und es sind beinahe wörtlich die gleichen Maximen, die er hier wie dort verficht. In Predigten und durch strenge Verbote geht er gegen Marien- und sonstige Heiligenbilder vor, die eine Verehrung genießen, „wie wenn ihnen eine göttliche oder übernatürliche Kraft, die Bitten der Flehenden erfüllen zu können, innewohne", und um solche kultische Verehrung zu unterbinden, stellt er als Grundsatz auf, daß alle Bildwerke sich austauschen lassen müssen und sie stets nur die Funktion haben dürfen, eine „Gegenwart (des *Sanctum*) heraufzurufen" [94]. Und ein mit dem Cusanus (in der Zeit seiner niederländischen Legation) eng verbundener Mann, Friedrich van Heilo, sagt es offen und gerade heraus, was im c. 6 des Glfr schon nahe genug gelegt wird, daß nämlich

[94] Die Hauptquelle dafür ist die Chronik des regulierten Chorherrn (aus der Windesheimer Kongregation) Friedrich van Heilo, ed. bei *J. C. Pool,* Frederik van Heilo en zijn schriften, Diss. Amsterdam 1866, bes. S. 152 f. u. 159 f.: „... reverentia imaginum b. virginis, tamquam aliqua eis inesset virtus divina aut supranaturalis ad suffragia venerantibus praestanda"; ferner das bekannte Dekret von Halberstadt Juli 1451, das sich nicht nur gegen die Bluthostien (Wilsnack), sondern auch gegen den abergläubigen Kult von Marien- und anderen Heiligenbildern wendet (*A. F. Riedel,* Cod. dipl. Brandenburgensis, Bln 1838 ff., I, 2, S. 153); s. auch *J. Uebinger,* Kardinallegat Nik. Cus. in Deutschland, Hist. Jb. 8 (1887), S. 651 ff., und *Vansteenberghe* a. a. O. S. 98. Die ungedr. Leydener Predigt, der (nach *Gandillac* a. a. O. S. 35, Anm. 73) die o. a. Grundsätze des Cusanus entnommen sind und die derselbe nach van Heilo „in aliis quam pluribus locis" gehalten hat, ist die von *Koch* CT I, 7 unter No. 96 verzeichnete. — Mit dem Grundsatz der „Auswechselbarkeit" wird natürlich das Wallfahrtsbild, so wie es in der Vorstellung der Volksfrömmigkeit lebt, überhaupt getroffen.

die Anrufung von Spezialheiligen für alle vorkommenden Notfälle des Lebens einfach ein Rest von Heidentum sei[95]. Ganz allgemein läßt sich sagen: wenngleich NvC auch zu manchen Heiligenfesten gepredigt hat, so ist er doch alles eher als ein Propagator des Heiligenkultes oder gar der Heiligenanrufung; er nimmt die Heiligen vielmehr einfach als Exempel tiefer Gottbezogenheit und Gottdurchwirktheit — man könnte sagen: als besonders dichte *Explicationes* des Göttlichen in der *Humanitas.* Eine starke und bewußt gepflegte Verehrung wendet er nur der Gottesmutter zu, zu deren Hauptfesten er immer gern gepredigt hat; doch auch hier liegt ihm — sehr im Gegensatz zur populären Erbauungsliteratur seiner Zeit — der Gedanke, Maria dem Volk als „allmächtige" Fürsprecherin und Helferin vorzustellen, fern; wie überall, ist es ihm vielmehr auch hier das Hauptanliegen (in dessen Dienst er eine ausgedehnte Verwendung allegorisch-symbolischer Deutungen stellt), das Glaubensbewußtsein seiner Zuhörer auf ein spirituelles Verständnis des Heilsprozesses hin — manchmal mit der Ausweitung selbst ins Kosmische — auszurichten[96].

4. Weit schwerer als das eben Behandelte wiegt natürlich, daß das Sakrament der Beichte und Buße innerhalb der *Una religio* mit völligem Stillschweigen übergangen wird (und dazu ist die Feststellung oben S. 155 zu nehmen, daß auch bei der Erlösung das Wort „Sünde" nicht vorkommt). Hier erhebt sich nun unmittelbar die Frage: in welchem Licht erscheint bei NvC die „Sünde", ihr Wesen und ihre Bedeutung und Wirkung im menschlichen Leben, und dementsprechend dann auch die „Buße"?[97] Lassen wir zunächst einige Predigtauszüge sprechen (man müßte freilich den Text gerade hier im Zusammenhang lesen, um das zündende Feuer, das in ihm lebt, ganz zu erspüren!): D i e s ist die *gloria Dei:* „Gott gab mir das Sein ... daß ich, der ich nichts war, durch seine allmächtige Kraft das sei, was ich bin *(ut ... id sim, quod sum).* Er schuf mich schwach und krank, um in mir seine Kraft zu erweisen ... Er läßt *(permittit)* mich sündigen, damit er in mir die Kraft seiner Barmherzigkeit und Gnade

[95] van Heilo — s. vorige Anm. — bei *Pool* S. 128: „ex gentilitatis reliquiis ille nobis sensus et mos inolevit, ut pro aliis et aliis causis alios et alios sanctos imploremus".

[96] Unter den gedr. Marienpredigten sind bes. zu nennen: Pr/SB 5, 10 u. 11, S. 140 ff., 239 ff., 277 ff., die letztere als bes. charakteristisch für die Art und Weise, wie Nik. Maria in die kosmischen Zusammenhänge hineinstellen kann. — Als leise Grenzziehung gegenüber einer gewissen Art von „Vergöttlichung" Mariens ist wohl die Bemerkung S. 265 gemeint: „sie wird von jedem Geschöpf kniefällig in der ‚adoratio hyperdulia' verehrt, wie sie einem Geschöpf g e r a d e n o c h geleistet werden kann"; S. 260 f. bekundet Nik. seine Meinung, daß Maria gestorben ist und begraben wurde.

[97] Einige Gesichtspunkte dafür bietet *M. Billinger,* Das Philosophische in den Exc. des NvC, Diss. Heidelb. 1938, S. 41 ff.

erweise, wenn ich mich zu ihm zurückgewandt haben werde. Er läßt mich irren, um in mir die Kraft seiner Weisheit zu erweisen, durch die er mächtig ist, mich zu erhöhen in das wunderbare Licht der Erkenntnis des Wahren und des wahren Weges. Er ließ alle Menschen sündigen, auf daß alle der Gnade bedürfen, um die Reichtümer seiner Gnade in Christus Jesus ... zu erweisen.“ Gott ist der *nobilissimus rex* und in seinen Dienern wollte er seine *nobilitas* erweisen — *genus Dei sumus!* „Keine unrühmlichen Diener wollte er, die wie die Zugtiere unter das Joch der Notwendigkeit gespannt ihre Lasten schleppen, sondern freie und edle, die aus freier Wahl und im willentlichen Antrieb der Liebe sich zur Erfüllung seiner Gebote anbieten. . . Darum schuf er sie als vernunftbegabte Naturen *(intellectuales naturas)*, die allein jenes Dienstes fähig sein konnten, weil sie allein die Vorschriften der Weisheit hören und ausführen können... Und weil der Mensch ohne freien Willen keine edle Kreatur Gottes *(nobilis Dei creatura)* sein kann, so gestattet *(cedit)* er zum Erweis seiner Glorie, daß seine Diener irren und sündigen können . . . Aber dieses Sündigen-können *(peccare posse)* verwandelt er, so nämlich, daß er, wenn sie sich als wahrhaft reuig und demütig *(vere contriti et humiliati)* erzeigten, ihnen zu seinem Lob seine Barmherzigkeit erweise ...“ [98]. Die Vorschriften Gottes sind die Vorschriften der unbefleckten und über alle Namen hinaus vollkommenen Vernunft und Wahrheit; sie heißen: Gott lieben, ihm als der Wahrheit nichts anderes vorziehen und am Nächsten nur so handeln, wie man es vom andern für sich selbst wünscht — und „welcher Mensch würde es nicht bejahen, daß man solchen Vorschriften gehorchen müsse! Auch der Jude und Heide kann es nicht leugnen...“ Wer daher gegen diese Gebote verstößt, „steht gegen sein eigenes vernunfthaftes Sein und gibt sich selbst in den Tod“ [99]. „In unserfahren wir *(in nobis experimur)*, ob wir vor Gott schuldig sind oder nicht... Da niemand bereuen kann, wenn ihn nicht sein Herz anklagt, ist offenbar, daß die Reue über die Sünde aus dem Licht der göttlichen Erkenntnis kommt *(ex lumine divinae cognitionis exoritur)...*“

[98] Exc. IV, Bsl 442 u. VI, Bsl 527 (hier die Reihenfolge der Sätze von mir etwas umgestellt): „Noluit habere servitores ignobiles, qui more iumentorum coacti sub iugo necessitatis onera ferrent, sed liberos et nobiles, qui ex electione libera, voluntaria et amorosa affectione se ad impletionem mandatorum suorum offerrent.“ — Über die Erbsünde Exc. VI, Bsl 523 f = Sch 424: „Quod permissum est, Adam cadere in peccatum, hoc non venit ex peccato, quod Adam fecit... sed ut ostenderetur gloria Dei... Permisit Deus nos omnes esse defectuosos, ut ipse ostenderet se perfectissimum et omnia in Christo consummantem et perficientem.“

[99] Exc. III, Bsl 424 = Sch 472 f.: „...praecepta rationis incontaminatae, incontractae, scil. iustae, verae, bonae, perfectae, fortis, sapientis et omniprovidae rationis...“ Wer diesen Vorschriften etwas anderes vorzieht, „hic contra suum esse rationis est et seipsum dat in mortem“.

Sünde ist also „gegen das Licht der Einsicht verstoßen *(in lumen intelligentiae offendere)*“ [100]. Dieses Licht freilich ist durch die erste Sünde Adams verdunkelt, ja in „Unwissenheit“ verwandelt worden, aber Christus hat diese „alteingewurzelte Unwissenheit“ wieder weggenommen [101]. Die Vernunft „als Vernunft stimmt niemals (der Sünde) zu, sondern nur insofern sie dem Geist der Finsternis... unterliegt“; Reue und Buße sind demnach das Wieder-frei-werden der Vernunft, ihr Sieg in Christus [102].

Vier Grundgedanken schälen sich aus solchen Sätzen heraus: 1. Die Sünde und das Irren sind von Gott in seine Schöpfungsabsicht — in die von ihm gewollte *Explicatio* seiner selbst — so eingeordnet, daß er erst durch sie hindurch und über sie hinweg sein Werk zur Vollendung führen und so seine ganze Glorie offenbar machen wollte: die Sünde nimmt im Schöpfungs- und Heilsplan (die beide miteinander coinzidieren) einen positiven Platz ein [103]. 2. Die Sünde ist Verstoß gegen die göttliche Vernunft und damit gegen das eigene (von Gott allen Menschen verliehene) vernunfthafte Sein, sie ist also 3. ein Verstoß des sündigen Menschen gegen sein einzig wahres Selbst. Und 4. ergibt sich aufs neue (so wie schon oben S. 155 u. 164), daß Christus ganz in erster Linie Bringer der Wahrheit und Führer zum rechten Leben ist, Wiederhersteller und Erleuchter der *intelligentia* und damit Vollender der wahren menschlichen Natur. Von der anderen Seite her gesehen: die Sünde kann hier kaum mehr als das schlechthin und absolut Gottwidrige verstanden werden und sie verliert ihr furchtbarstes Gewicht, das sie in ihrer (theologisch gesehen) [104] primären Eigenschaft als Beleidigung der unendlichen Majestät Gottes, als absolutes Verworfensein der Menschheit vor Gott, und dazu als Verschulden der Notwendigkeit des qualvollen Erlösungswerkes Christi am Kreuz besitzt. Und ebenso natürlich: für das

[100] Exc. III, Bsl 427 = Sch 425. Exc. V, Bsl 481: „peccare est venire contra rationem. Unde peccatum contrariatur rationi.“

[101] Exc. VIII, Bsl 602 = Sch 616, über den Sieg des Fleisches über den Geist: „hoc venit ex ignorantia... Venit Jesus, tollens inveteratam ignorantiam, ostendens vitam spiritus aeternam.“

[102] Exc. III, Bsl 427 = Sch 426; Nik. will damit ausdrücklich die gewöhnliche Ausdrucksweise, daß zur Todsünde der „consensus rationis“ gehöre, korrigieren. Apth. S. 73: „Der Geist kann die Sinne zwingen (!), zu seinem, des Geistes, Urteil zu stehen und nicht zum eigenen Verlangen.“ — Exc. VI, Bsl 543 = Sch 476: „Congaudent igitur omnes rationales spiritus verbo Dei, quando unam animam rationalem perditam per sapientiam recuperat.“

[103] Daran ändert auch kaum etwas, daß Nik. (wie üblich) vom „Zulassen“ der Sünde spricht; ist die Unterscheidung von „Zulassen“ und „Wollen“ in ihrer Anwendung auf Gott an sich schon mehr als fragwürdig, so verliert sie in der cusanischen „coincidentia oppositorum“ erst recht jede Realität.

[104] Wenigstens in der Sicht der seit Abälard und Anselm herrschenden Satisfaktionslehre.

„radikal Böse" im Menschen in seiner reinen Emanzipation aus allen andern Bezügen und für das Satanische in der Welt — das *mysterium iniquitatis* — bleibt in solcher Sicht kein Raum mehr übrig.

Hier hat echtester, unverfälschtester cusanischer Geist das Wort — jene *Humanitas* des Cusanus, die im Gottmenschen Christus zu jedweder Vollendung hinaufgesteigert worden ist. Hier erhebt sich aber auch — was nicht übersehen werden darf — ein höchstgespannter geistig-sittlicher Anspruch an den Menschen: die *nobilitas* Gottes fordert als Antwort die *nobilitas* seiner Diener! Der cusanische Aufruf zur Buße wird damit zum leidenschaftlichen Appell an den sündigen Menschen, sich dieser seiner einzigartigen *nobilitas*, in der allein sein ganzes wahres Selbst beschlossen liegt, wieder bewußt zu werden und sie in freier Liebeswahl, in wahrer innerer Selbstentscheidung zu verwirklichen.

Und das kann nicht ohne Folgen nach der praktischen, „moraltheologischen" Seite hin bleiben. „In uns selber spricht Gott", und die Sprache dieser göttlich vollendeten Vernunft ist eine überaus einfache, sie sagt nur: Gottes- und Nächstenliebe. Ein (mehr oder weniger kasuistisch) spezifiziertes Moralsystem verliert hier so ziemlich seinen Sinn und seinen echten Geltungsanspruch; alle seine Gebote und Verbote im einzelnen können (als Richtungsweiser) höchstens noch den Charakter von *coniecturae* haben. Jeder geheimen oder offenen Verabsolutierung der „Moral" und des positiven Gesetzes ist hier gründlich der Boden entzogen, wie denn auch NvC selbst das Genus der „Moralpredigt" so gut wie gänzlich verschmäht. Und ebenso wird man in seinen Predigten vergeblich nach jenem Angst- und Grauenmachen vor den ewigen Höllenpeinen suchen, das seine Zeit gleichfalls so sehr geliebt hat, denn „wer aus Furcht vor der Strafe gezwungen wird, ein Gesetz zu beobachten, das er nicht versteht, der dient wie ein Knecht"[105], und nicht wie ein *liber et nobilis servitor*. Im Innern des Menschen, in seiner vernunfthaft freien Selbstentscheidung vollzieht sich der Vorgang der Buße und Sündenreinigung — das äußere kirchliche *instrumentum*, die Beichte kommt hinzu, aber es hat nur mehr sekundären Charakter. So fehlt das Beicht- und Bußsakrament tatsächlich nicht nur im Glfr, es kann kein bloßer Zufall sein, daß Nikolaus (soweit es jetzt übersehbar ist) auch in seinen Predigten (in denen er sich doch an ein breites Publikum wendet) anscheinend nur an einer einzigen Stelle expressis verbis darauf Bezug nimmt[106].

---

[105] Exc. V, Bsl 499 = Sch 412

[106] Exc. III, Bsl 405 = Sch 479. Auch wenn ich eine Stelle übersehen hätte oder sich noch in den ungedr. Predigten etwas dgl. fände, könnte das am Gesamtbild (das mit fast beliebig vielen weiteren Belegen zu bestätigen wäre) nichts Wesentliches ändern.

So läßt sich das Gesamtergebnis vielleicht so zusammenfassen: das Bewußtsein, sündig zu sein und daher der Bußgesinnung zu bedürfen, gehört auch im cusanischen Religionsverständnis mit zur religiösen Grundverfassung des Menschen, und in dieser Weise könnte die Buße auch in der *Una religio* ohne Widerspruch zum ganzen Geist des Glfr ihren Platz finden; mit ihren konkreten Formen und ihrer konkreten Verwirklichung aber würde die Buße, von den religiös-ethischen Grundpositionen des Cusanus aus gesehen, bereits schon in den Bereich der *rituum varietas* hinüberführen. Auch hier wird man kaum daran vorbeisehen können, daß sich im Geist des Cusanus eine gewisse innere — unbewußte — Spannung zum kirchlich-theologischen Denken anmeldet.

5. Wie im Vorbeigehen und zusammen mit Fragen der untersten Wichtigkeitsstufe werden im Glfr auch die *officia ecclesiastica* unter den Dingen genannt, in denen es die Völker („unbeschadet des Glaubens und Friedens") auch weiterhin nach ihrem Ermessen halten könnten. Im Kapitel zuvor (beim Thema Eucharistie, s. oben S. 174) ist noch von den *rectores ecclesiae ... in qualibet religione* die Rede. Das ist aber auch r e s t l o s alles, was im Glfr zum Thema „Kirche" gesagt wird! Wollte der Kardinal der römischen Kirche, der Theologe und Doktor des kanonischen Rechts im Ernst die ganze Kirchenfrage so radikal als für die *Una religio* unwesentlich beiseite schieben? Oder was mag ihn sonst dazu veranlaßt haben, dieses für den christlichen Glauben fundamentale Thema einfach derart zu ignorieren? Wir wissen es nicht und werden es nie wissen[107].

Das Ganze bleibt um so auffallender, als das Kirchenproblem im cusanischen Denken sonst doch zweifellos zu den Problemen erster Ordnung zählt. So können wir uns nur an die Konzeptionen von der Kirche, ihrem Wesen und ihren äußeren Erscheinungsformen, wie sie NvC in seinem übrigen Schrifttum entwickelt hat, halten, und von da aus dann die (allerdings sehr theoretisch bleibende) Frage versuchen, ob und wieviel davon s i n n g e m ä ß, d. h. ohne das innere geistige Gefüge des Glfr allzu stark zu sprengen, in der *Una religio* hätte Platz finden k ö n n e n[108].

Zur allgemeinen Orientierung ist eine Vorbemerkung notwendig. NvC beginnt bekanntlich als „Konziliarist": sein erstes großes Werk, das den

[107] Festzustellen bleibt nur, daß NvC sich auch im Brief an Johann von Segovia (s. oben Anm. 31), in dem er ausdrücklich auf seinen Glfr Bezug nimmt, nicht veranlaßt fühlte, sich in diesem Punkt irgendwie zu verbessern oder zu ergänzen.

[108] Eine eingehende Darstellung der cusanischen Kirchenlehre hat bereits *E. Bohnenstädt* in CSt III gegeben, auf die hier im allgemeinen zu verweisen ist; wir können uns daher auf die wesentlichsten Grundlinien (vor allem unter Ausschluß des spezifisch Konziliaristischen) beschränken.

jungen Mann mit einem Schlag berühmt gemacht hat, die *Concordantia catholica,* stellt sich ganz in den Dienst des Baseler Konzils[109]. Ebenso bekannt ist, daß er sich dann (nach dem Bruch mit Basel 1437/38) in der ganzen Kirchenfrage in erheblichem Maße umorientiert hat. Dennoch bezeichnet der kirchenpolitische Stellungswechsel des Cusanus keineswegs in gleicher Weise einen radikalen Bruch mit seiner früheren Kirchentheorie. Dafür bekundete er (im Gegensatz zu den extremen Konziliaristen) schon in der Cc viel zu viel Respekt vor der *eminentia* des Stuhles Petri als einer durchaus realen Größe der Kirchenverfassung, während er anderseits auch nachher nie zum Herold einer unumschränkten päpstlichen Allgewalt und Unfehlbarkeit geworden ist — und nicht werden konnte, seitdem er (kurz nach seinem Übertritt zu Eugen IV.) seinen großen philosophischen Fund von der *Complicatio* und *Explicatio* gemacht hatte, nach dem in jedem Geschöpflichen ein absolut Vollkommenes, „Incontractes" grundsätzlich ausgeschlossen bleibt und alles Geschehen in der Welt unter den Gesichtswinkel eines wesenhaften und unaufhebbaren Zusammen und Ineinander von Umfassendem und Eingeschränktem, von Einheit und Vielheit gerückt wird. Der letzte Maßstab für das Recht-sein der Kirche liegt für ihn nie in der Alternative: Papst oder Konzil — oder gar: monarchische oder „demokratische" Kirchenverfassung[110] —, sondern immer nur in der „Auferbauung" der Kirche in ihrem wesenhaften Sein als *unitas in diversitate* oder als *diversitas in concordantia in uno Jesu.* Die kirchenpolitische Schwenkung von 1437/38 vollzog NvC deshalb, weil die Baseler Konzilsväter dieser allein unveräußerlichen Kardinalforderung gegenüber (nach seinem Dafürhalten) mehr und mehr versagten, der Papst aber ihr ungleich besser diente — er hatte ja die Union mit den Griechen (oder zunächst wenigstens die ernsthafteren Bemühungen um sie) für sich zu buchen![111] So wie der „Konziliarist" Nikolaus schon die Zugänge zu einer stärkeren Unterstreichung der päpstlichen Führerstellung offen gehalten hatte, so wahrt der *Hercules omnium Eugenianorum* (wie ihn Aenea Silvio, viel-

[109] Das zweite Dokument seines konziliaren Denkens ist die kleine Schrift „De auctoritate praesidendi ..." in CT II, 1 (Auct.).

[110] Zu der im Ganzen auch heute noch üblichen Auffassung, daß der spätmittelalterliche Konzilsgedanke auf den Einbruch profan-demokratischer Ideen in der Kirche zurückzuführen sei, vgl. *M. Seidlmayer,* Die Anfänge des großen abendländischen Schismas . . ., Münster/Westf. 1940, S. 172 ff. Die demgegenüber von mir dort entwickelte These, daß der Konzilsgedanke wesentlich einen bewußten Rückgriff auf die „Ecclesia primitiva" darstelle, ließe sich — gerade für NvC — noch erheblich nachdrücklicher begründen.

[111] Ja NvC geht soweit, einfach den „exitus causarum" — hier in Ferrara-Florenz Union mit den Griechen, dort in Basel Schisma — als Beweis dafür zu nehmen, daß die Anhänger Eugens IV., obgleich in der Minderheit, die „vera et sancta electio" getroffen hätten; s. Brief 5 in CT IV, 1, S. 48.

leicht ein wenig ironisch, nannte) auch seine grundsätzlichen Positionen einer nicht im Papst allein aufgehenden, vielmehr die Person des Papstes übergreifenden und einschließenden *universalis ecclesia*[112].

Vom Reichstag von Frankfurt von 1442 aus richtet NvC einen Brief an den kastilischen Gesandten Rodericus Sancius de Arevalo, in dem er die Rechtmäßigkeit des Vorgehens Eugens IV. in Ferrara gegen die Baseler beweisen will. Doch weit über dieses rein kirchenpolitische Ziel hinausgreifend, erwächst ihm dieser Brief zu einem geistvollen Traktat von einer bei NvC ungewöhnlich dichten und konzisen Gedankenführung, in dem sein Verfasser nicht mehr und nicht weniger als den Aufriß einer ganzen, im Grundsätzlichen (bei aller Knappheit) allseitig entwickelten Ekklesiologie gibt, und zwar, wie er eingangs selbst betont, *secundum regulas doctae ignorantiae.* Diese auf nur 7 Druckseiten entwickelte „Lehre von der Kirche" stellt in der ganzen Geschichte der Ekklesiologie wohl ein schlechthin singuläres Dokument dar[113].

NvC geht hier von seiner allgemeinen *Explicatio-* und *Participatio*lehre in jenen Formulierungen aus, die wir schon oben S. 149 f. besprochen haben (und bei denen nur nochmals an die nachdrückliche Unterstreichung des *immediatissime* zu erinnern ist), und von ihnen *„pari passu* fortschreitend", gelangt er zunächst zu der grundlegenden Unterscheidung zwischen einer unsichtbaren und einer sichtbaren Kirche; die eine ist ihm die *ipsa ecclesia,* die „eigentliche" Kirche, die andere die *coniecturalis ecclesia,* die „mutmaßliche" oder „vermutungshafte" Kirche.

Unter der *ipsa ecclesia* versteht Nikolaus einfach „die in der Verschiedenheit der Teilhabenden explizierte Gnade Jesu." Denn j e d e *rationalis creatura* kann „in ihrer vernunfthaft menschlichen Natur" — doch immer: „im verschiedenen Anderssein" und „gemäß der teilhabenden Natur dieser Welt" — „durch die Gnade in Jesus Christus mit der Gottheit hypostatisch geeint (werden und) die Gnade der Erhebung zur Einung mit Gott erlangen *(divinitati hypostatice unita gratiam elevationis ad unionem Dei... consequi potest)*". Das ist die Kirche, die

[112] *E. Vansteenberghe* a. a. O. S. 64 f. zusammenfassend: „La volte-face de Nicolas s'explique donc moins par le dedans que par le dehors: elle implique de sa part, moins un changement de théorie qu'une modification du jugement pratique." Am wichtigsten für diesen ganzen Fragenkomplex sind jetzt die Untersuchungen von *G. Kallen* in CT II, 1 (auct.) und *J. Koch* in CT IV (A), S. 9 ff.; ferner *M. Gandillac* (s. oben Anm. 12), S. 21 ff. — In Pr/SB 15 (von 1439), S. 355 u. 357, beruft sich übrigens NvC selbst noch ausdrücklich auf seine Ausführungen über die Kirche in Buch I der Cc.

[113] CT II, 1, S. 106 ff. Soweit für die folgenden Darlegungen nicht andere Belege verzeichnet werden, liegt ihnen immer dieser Brief zugrunde. Weitere wichtigste Quellen sind: DIgn III, bes. c. 12, Hb 157 ff.; Brief 4 u. 5 in CT IV, 1, S. 36 ff.; die Epp. II—VII (an die Hussiten), Bsl 829 ff., sowie mehrere Predigten.

„Christus im Geist anhängt"; ihr Haupt ist Christus allein, der den Prinzipat über alle hat. „Wir heißen sie mystisch den Leib Christi, weil sie nichts anderes ist als die explizierte Gnade Jesu Christi", und es ist die „verborgene Kirche Christi *(occultata Christi ecclesia)*", da sie in ihren Gliedern unbekannt ist; denn nicht alle, die zu ihr zählen, „schließt auch die sichtbare Kirche ein", und nicht alle, die dieser angehören, gehören auch der *ipsa ecclesia* an.

In vielfachen (nur im Ausdruck leicht variierenden) Wiederholungen unterstreicht Nikolaus in diesen Ausführungen das, worauf es ihm (bezüglich des Menschen) dabei am meisten ankommt: die Verschiedenheit des (unmittelbaren) Partizipierens durch jeden Einzelnen[114] und die Teilhabeschaft des Menschen als *rationalis creatura* und kraft seiner *rationabilis natura.* Erinnern wir uns, wie NvC Christus als den Inbegriff und Vollender der vernunfthaften *Humanitas* begreift (s. oben S. 164), so ist leicht zu sehen, daß seine Konzeption von der *ipsa ecclesia* mit seiner ganzen Christusspekulation koinzidiert: letzten Endes deckt sich die „eigentliche" Kirche mit der vernunfthaften *Humanitas,* sofern sie sich (kraft der göttlichen Gnade in Christus) zum Erkennen ihrer Gottähnlichkeit erhebt (wobei es aber für Nikolaus Erkenntnis wiederum nicht ohne den *adhaesivus amor* gibt!) und so die ihr mitgegebene Gotteskindschaft verwirklicht[115]. „Die Kirche ist die Vereinigung der vernunfthaften Geister auf ihr Haupt Christus hin", kann NvC kurz und bündig in einer Predigt sagen[116]. Und daher erstreckt sich diese Kirche auch über alle Zeiten hin: „Eine Kirche ist es vom Anfang bis zum Ende, so wie ein Christus ist, der allein, weil er die Wahrheit ist, durch alle Schriften, durch Zeichen und Opfer *(signa et sacrificia),* so wie sie jeweils Raum und Zeit entsprachen, ausgedrückt wird *(qui solus ... exprimitur),* wenn auch zu der einen Zeit in klarerer Weise als zur anderen ..." „Vom gerechten Abel bis zum letzten Gerechten gibt es nur die eine Kirche"[117]. Denn „es gab einmal — so führt NvC den Hussiten gegenüber aus — Kirche auch ohne (hl.) Schrift, vor Moses und auch bevor der Apostel Johannes sein Evangelium und Paulus seine Briefe geschrieben haben,

[114] Daß es sich um eine Verschiedenheit „secundum varias graduationes" handelt, hebt Nik. noch deutlicher als im Brief an Rod. z. B. Cc I, 1, Hb 35, hervor.

[115] Man muß, um das richtig zu sehen, an Stellen denken wie etwa FilD S. 101: „Nichts anderes also ist das Erkennen, denn sich als Ähnlichkeit Gottes sehen, und dies ist die Kindschaft (Gottes)", oder Ber c. 37, S. 130: „Die Kunst des Allmächtigen, durch die er die Weltzeiten gemacht hat und alles Leben und die Vernunft ... erfaßt zu haben, das heißt die Gotteskindschaft (filiatio) erworben haben und das Erbe des ewigen Königreichs"!

[116] Pr/BS 15, S. 355; in gleichem Sinn schon die Überschrift zu Cc I, 1, Hb 4.

[117] Cc, Überschrift zu I, 3, Hb 4; Pr/BS 15, S. 360.

...(und) Christus hat seine Kirche *sine littera* aufgebaut, denn er hat nichts geschrieben...Die Schrift gehört nicht zum Wesen der Kirche *(non est de essentia ecclesiae),* sondern der Geist ist es, der lebendig macht"[118]. Die *ipsa ecclesia* ist also reine Geistkirche, die „Kirche der Erwählten und Vorherbestimmten", neben der „von Anfang an das verkehrte Geschlecht der Kirche der Bösewichter immer gleichsam nebenherläuft"[119]. Und die Rangordnung innerhalb dieser „eigentlichen" Kirche kann demgemäß nur die sein, die auf dem Maß an geistiger Teilhabe in Glaubenshingabe, Erkennen und Lieben — *secundum graduationes* — beruht.

„Weil nun aber in dieser sinnlichen Welt die Wahrheit nicht anders berührt *(attingi)* werden kann, ist es notwendig, mit Hilfe sinnlicher Zeichen von der *ipsa ecclesia* Mutmaßung zu nehmen *(coniecturam sumere;* vgl. oben Anm. 21). Deshalb ist diese *coniecturalis ecclesia* eine — gemäß der kontrakten oder vermutungshaften Erkenntnis dieser Welt — wahre und heilige Kirche, wenn sie auch in ihrer aus Zeichen gewonnenen Mutmaßung sowohl solche, die Christus im Geist anhängen, wie solche, die es nicht tun, zuläßt. Und Christus hat sie auf die den Bedingungen dieser Welt am besten entsprechende Art eingerichtet, sie ist also auf i h r e Weise vollkommen *(suo quidem modo perfecta).* Als sinnlich wahrnehmbare Kirche hat sie daher auch ein sinnlich wahrnehmbares Haupt, den Papst. In Petrus als ihrem ersten *caput et princeps* war die ganze Kirche eingefalteterweise enthalten, und als erster hat er sie durch seine Predigt — und sodann (das ist natürlich wichtig!) auch durch die Canones der alten Väter — entfaltet. Das heißt: so wie Petrus in seinem universalen Nachfolger lebt, ebenso lebt er auch in der universalen Kirche[120]. Der Papst also möge sich nicht als *alter Petrus a petra dictus* fühlen, sondern als dessen Nachfolger in der bereits von Petrus entfalteten Kirche *(successorem p o s t ecclesiam a Petro explicatam),* und „nach der Regel der *docta ignorantia* ist im Papst (als Petri Nachfolger) die Kirche eingefalteterweise, und ebenso (also auch *complicative)* ist der Papst in der Kirche" (weil diese bereits entfaltet i s t). Von diesen allgemeinen Voraussetzungen her ergibt sich für NvC ein durchaus zweischichtiges Verhältnis zwischen Papst und Kirche. Einerseits: obgleich es natürlich nur e i n e präzis absolute Gewalt, die des höchsten Gottes, gibt, so ist doch der „Prinzipat" in der Kirche *s u o quidem modo* absolut. So kann

[118] Ep. VII, Bsl 857.

[119] Pr/SB 8, S. 205; ähnlich 15, S. 356, u. No. 154 im Verzeichnis von *Koch* in CT I, 7, S. 130. Wie eng sich hier Nik. mit Augustins Civitas Dei und Civitas diaboli berührt, braucht kaum mehr besonders gesagt zu werden.

[120] Das gehört zu den Grundprinzipien der cusanischen Kirchenlehre. Noch eine Predigt des Brixener Bischofs von 1454 zu Matth. 16, 18 (im Verzeichnis von *Koch* CT I, 7, No. 119) hat u. a. das Thema: „Quomodo t o t a ecclesia sit explicatio Petri" (die Predigt selbst ist noch ungedr.).

Nikolaus für den Papst selbst den römischen Rechtsbegriff *sacer princeps legibus solutus* einführen: jeder Gläubige muß ihm untertan sein und von niemandem kann er gerichtet werden. Unter welchem Vorwand es auch geschehe, die Zerreißung des Gehorsams und der Einheit *(scissura obedientiae et unitatis)* ist ein fluchwürdiges, ein teuflisches und unentschuldbares Verbrechen. Aber was so den unumschränkten Jurisdiktionsprimat des Papstes in aller Schärfe zu begründen scheint, wird anderseits von einem zweiten Gesichtspunkt her ebenso grundsätzlich wieder eingeschränkt und beschnitten: die *regula doctae ignorantiae* nimmt dem Papst (als Einzelperson, nicht: dem Stuhl Petri an sich) mit der anderen Hand wieder zur Hälfte, was sie ihm mit der einen gegeben hatte. Dieser zweite Gesichtspunkt ist: der *sacer principatus universalis* existiert in der Kirche allein zur „Auferbauung der Kirche" *(ad aedificandam ecclesiam)*, denn wenn er dagegen verstößt, kann er nicht mehr *complicative* in der Kirche enthalten sein. Und in der Sicht des Cusanus schließt das für den Papst zwei ganz schwerwiegende Bindungen in sich: einmal, da Petrus auch in den Canones der Väter lebt, untersteht der Papst den durch sie geschaffenen alten Ordnungen und darf sie nicht durchbrechen, außer im Fall der „Epikie", wenn es zum wirklichen Nutzen der Kirche geschieht. Zum andern aber: jeder *rector ecclesiae* hat in seinem partikularen Bereich die gleiche Gewalt — wenn auch nur in kontrakter Form — wie Petrus selbst, und der Papst hat daher diesen partikularen Kirchenleitern gegenüber keine Gewalt, durch die deren eigene Gewalt zur Auferbauung ihrer Kirchengemeinschaft verändert oder ganz verhindert werden könnte[121]. Wenn der Papst aber diesen letzten Sinn und Zweck seines Amtes (der „Auferbauung") mißachtet, überschreitet er die Befugnisse seiner Gewalt *(exiens vires potentiae suae)* und dann braucht man ihm nicht mehr zu gehorchen; ja wenn er hartnäckig *(pertinaciter)* dabei verharrt, kann sich die Kirche von ihm trennen *(ab eo recedi posse per ecclesiam)* — sofern dabei nur die Einheit der Kirche, ohne die „Kirche" nicht sein kann, nicht zerrissen wird.

Mit dieser Frage der „Auferbauung" der Kirche in ihrer in der *Explicatio Petri* gegründeten vielgliedrigen Einheit steht und fällt also der ganze „Primat" des Papstes. So wie der Papst keine Gewalt hat zur Zerstörung der von den Vätern gut getroffenen Ordnungen, so gibt es keine Gewalt unter dem Himmel, die ihn daran hindern könnte, die Irrenden (hier im Brief an Rodericus: die Griechen) zum Schafstall zurückzuführen. Darum ist Eugen IV. im Recht, und darum können

[121] Mit beiden Momenten überspringt Nik. (der Kanonist!) also die ganze Entwicklung der hierarchischen Kirche des Mittelalters seit Gregor VII. und greift praktisch auf die Primatsauffassung etwa Gregors d. Gr. zurück, während seine theoretischen Gewährsmänner vor allem Augustin und Cyprian sind.

alle, die jetzt gegen ihn wüten, ihr schauerliches Unrecht nur mit sophistischen Ausreden bemänteln...

Ähnlich verhält es sich auch mit der „Unfehlbarkeit". Dem apostolischen Stuhl ist „die Wahrheit von Christus näher verbunden" *(propinquius allegata,* scil. als einem andern); bei einer Spaltung auf einem Konzil geht daher jener Teil sicherer *(tutior),* der dem Hirten der Kirche anhängt, ohne den die Kirche nicht Eine ist, und dieser Teil ist (auch wenn er in der Minderheit bleibt) die *sanior et auctoritate praestantior pars*[122]. Der Papst ist, so verteidigt NvC die Sache Eugens auf dem Frankfurter Reichstag 1442, (an sich) irrtumsfähig *(deviabilis)* wie jeder andere, aber man muß annehmen, daß er weniger irrtumsfähig sei *(praesumi debet papam minus deviabilem),* denn für Petrus hat Christus gebetet[123]. In Verbindung mit dem apostolischen Stuhl zu stehen, ist also ein *refugium infallibilitatis,* dennoch gibt die volle Sicherheit erst die Übereinstimmung der Gesamtkirche mit ihm[124]. Der Papst besitzt also, so kann man etwa sagen, die Unfehlbarkeit annäherungsweise, d. h. in höherem Grad als alle anderen, doch da er *complicative* in der Kirche (nicht: über der Kirche) ist, bleibt seine Unfehlbarkeit wie sein ganzer *sacer principatus* wesensmäßig an die *universalis ecclesia* gebunden[125].

„Einheit" ist das schlechthin oberste Gesetz der Kirche, sie ist „Wesensform *(forma essentialis)* der Kirche, so daß es ohne Einheit Kirche nicht gibt"[126]. Aber um nichts weniger gehört das andere hinzu: Glaube und Liebe werden von jedem einzelnen *suo quidem modo,* in einem jeweiligen Anderssein und in graduell verschiedener Weise erfaßt. Von Anfang an (als Petrus die Kirche entfaltete) „konnte die Kirche nur in der verschiedenen Teilhabe an der Einheit bestehen... Die Einheit existiert also

[122] Brief 4 (Ende 1439) in CT IV, 1, S. 40 u. 44. Großen Wert legt Nik. darauf, daß der päpstlichen Partei (in diesem konkreten Fall) Bischöfe aus dem ganzen Erdkreis angehören. In diesem Sinn — daß nämlich die „auctoritas ecclesiae die höchste" sei — schiebt Nik. in Brief 4 und 5 noch mehrfache Kautelen ein, so S. 37, 38, 43, 49.

[123] RTA 16, S. 425; s. *Kallen,* CT II, 1, S. 81 Anm. 6. *Gandillac* a. a. O. S. 28 Anm. 55 weist darauf hin, daß Nik. bei diesen Erörterungen fast immer nur im Komparativ spricht, also eben die Statuierung einer absoluten (persönlichen) Infallibilität des Papstes vermeidet.

[124] Ep. II (an die Hussiten), Bsl 836: „... infallibilitatis refugium ... licet credam, ex mutua adhaerentia exurgere infallibilitatem, sicut esse humanum ex unione animae et corporis, uti Cyprianus dicit, ecclesiam esse in episcopo et episcopum in ecclesia"; ebda. S. 833 u. 834: in der Kirche bleibt, wer sich der „sanior" oder „maior saniorque pars" oder dem „dictamen maioris partis sacerdotii" anschließt.

[125] Pr/SB 15, S. 358 f.: Notwendig muß ein oberster Hoherpriester auf Erden sein... Doch steht das gesamte Priestertum in der Sendung an Christi Statt.

[126] Brief 4 in CT IV, 1, S. 37.

im verschiedenen Anderssein der Kirche" [127]. Daß die *„veritas personalis* jeder einzelnen rationalen Natur . . . ohne Vermischung der Naturen und Grade" in der Einheit erhalten bleibt und bleiben muß, ist für NvC nur die andere, komplementäre (und daher ebenso wesenhafte) Seite dieses Einheitsgesetzes: „auf keine andere Weise kann die Kirche mehr Eine sein" [128].

Die Kirche ist also eine organische Einheit, und sie baut sich auf drei Ordnungen auf: den Sakramenten, dem Priestertum und dem Volk, die sich wie Geist, Seele und Leib zueinander verhalten; und „diese drei sind so sehr Wesenselemente der Kirche, daß ohne sie Kirche nicht ist noch sein wird". Dem Priestertum kommt dabei eine eindeutige funktionale Vorrangstellung, die „leitende, lebendigmachende und erleuchtende Kraft" zu [129]; aber anderseits ist der *rector ecclesiae* ja „nur" eingefalteterweise in seiner Kirche, so wie diese in ihm ist, und daraus ergibt sich für Nikolaus, daß die Priester — angefangen vom Pfarrer bis hinauf zum Papst — „Seele" des Volkes auf Grund einer allgemeinen Wahlzustimmung ihrer jeweiligen Gemeinde sind [130]. Und wie an sich schon der apersonale Charakter der einen dieser drei Wesensordnungen (nämlich der Sakramente) erkennen läßt, ist mit ihnen nicht eine Rechtsordnung auf Grund eines herrschaftlichen Prinzips, sondern das innere Seinsgefüge der Kirche gemeint [131]. Das Verhältnis zwischen Christus und

---

[127] DIgn III, 12, Hb 157 f.; CT II, 1 (Rod.), S. 108. Daher rührt auch die verschiedene Teilhabe der einzelnen rectores ecclesiae an der einen Gewalt Petri.

[128] DIgn III, 12, Hb 161: „Omnis rationalis natura Christo Domino, remanente cuiuslibet personali veritate... unita existit... Ecclesia unitatem plurium, salva cuiusve personali veritate, dicit absque confusione naturarum et graduum... nec potest ecclesia esse alio modo magis una." Das gilt auch von den Seligen: „ut quilibet beatorum, servata veritate sui proprii esse, sit in Christo Jesu Christus et per ipsum in Deo Deus" (!). Daraus entsteht die „diversitas in concordantia in uno Jesu" (S. 158). Charakteristisch ist der Ausdruck „veritas personalis": das individuelle Sosein ist (auch im Religiösen) als Identität mit sich selber ontologische, also unaufhebbare und unveräußerliche Seinsweise.

[129] Cc I, 6, Hb 54 ff., und fast wörtlich ebenso Pr/SB 15, S. 358: „sacerdotio convenit virtus regitiva, vivificativa et illuminativa, quoniam sunt lux mundi et sal terrae". Cc III, 23, Bsl 805, stellt Nik. kurz und bündig fest: der Laie mag von noch so großer Frömmigkeit, Weisheit und Tugend sein — „donec laicus est, ovis vocari non desinit"! Ferner CT II, 1 (Auct.), S. 14.

[130] So lehrt er selbst auf der Kanzel in Pr/SB 15, S. 359. Daß jede rechte Vorstandschaft auf der Wahl und Zustimmung durch die Untergebenen beruhe, führt er Cc II, 19, Hb 203 ff., u. III, 4, Bsl 784 f., aus. Freilich bleibt das auch bei ihm eine recht theoretische Forderung.

[131] CT II, 1 (Auct.), S. 20: das Priestertum ist „de essentia ecclesiae", die geistlichen Ämter und Würden dagegen sind nur akzidentiell, „de bene esse ecclesiae"; sie sind „a Christo mediante ecclesia" zur Vermeidung der Spaltung be-

der Kirche aber stellt Nikolaus für gewöhnlich im Leib-Seele-Gleichnis dar, wobei ihm das wesentliche daran ist, daß der Leib eben verschiedene und jeweils andersgeartete, in der Hinordnung auf das Ganze und auf die eine Seele (Christus) aber doch wieder gleichgestimmte Glieder hat; das will heißen, daß „Kirche" in ihrem Wesen nicht hierarchisch-juridische Amtsanstalt, sondern Gliedschaft ist, den Charakter des Leib-Organismus besitzt[132]. Eben darum aber, weil der Einzelne „Glied" ist (das seiner Natur nach nicht für sich allein existieren kann), ist die Zugehörigkeit des Christgläubigen zur Kirche verpflichtende Notwendigkeit: „nicht anders kann die Vereinigung mit Christus sein, du seiest denn mit ihm in seinem Leib vereinigt, der da die hl. Gemeinschaft der christlichen Kirche ist"[133].

Die cusanische Kirchenlehre löst sich, wie man sieht, ebenso weit von einem auf dem demokratischen Majoritätsprinzip ruhenden „Konziliarismus"[134] ab, wie von jenem entseelenden Papalismus des Spätmittelalters, wie er etwa in der primitiven Definition des Aegidius Romanus: *„papa, qui potest dici ecclesia"*[135], gipfelt. Sie zeigt aber auch, in welchem Maße überhaupt der Kanonist — der NvC doch von Haus aus war — durch den philosophischen Theologen verdrängt wurde. Seine *coniecturalis ecclesia* stellt einen höchst diffizilen, empfindlich reagierenden Organismus dar, dessen gesundes Leben ganz vom rechten inneren Funktionieren seiner Einzelglieder und -organe abhängt und der der realen „Sicherungen" gegen mögliche Konflikte (in Kompetenzstreitigkeiten u. dgl.) fast ganz entbehrt — es ist die Kirche des gläubigen Idealisten[136]!

Jedoch — und das darf nun nicht unterschlagen werden — es gibt im Bereich des Themas „Kirche" auch einen ganz anderen Cusanus —, den, der als Kirchenpolitiker und Kirchenfürst redet und handelt. Der religiöse Denker Nikolaus kreist unablässig um das Eigen-sein des christlichen Individuums — darum, daß das vollkommene Sein in Christus nicht mit irgendeiner abstrakten, sondern gerade mit der eigensten Menschheit des Einzelmenschen eins geworden ist — und all sein Bemühen gilt eben

---

stimmt worden. Später allerdings (so in Brief 4 in CT IV, 1, S. 38 u. 40) verschiebt Nik. das Schwergewicht stärker vom „sacerdotium" auf eine „presidentia regitiva" insbes. des Papstes (in den oben umschriebenen Grenzen).

[132] Vgl. *Bohnenstädt* in CSt III, S. 45 f. u. bes. 124 f. mit zahlreichen Nachweisen hierfür.

[133] CT I, 6, S. 62 u. 64 (= Pr/SB 18, S. 428); ebda. S. 111 (Pred. 71 von 1451), hier: „hl. römische Kirche"; oder CT I, 1, S. 40 (= Pr/SB 16, S. 390) u. ö.

[134] NvC betont nachdrücklich, daß das Konzil kein bloßes „corpus mathematicum" sei; vgl. *Kallen* in CT II (Auct.), S. 84 f.

[135] *R. Scholz*, Die Publizistik z. Z. Philipps d. Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttg. 1906, S. 60.

[136] Pr/SB 17, S. 407 f.: „Denn einander zu lieben, in Einfalt und ohne eine Ausnahme zuzulassen, ist das Lebensgesetz jeder Einheit oder Kirche."

dem, daß der Mensch die einzig mögliche Erfüllung seiner *personalis veritas* in der Freiheit und Verantwortlichkeit seiner vernunfthaften Natur erkenne und in erwählender Liebe als „edler und freier Diener" — *suo quidem modo* — vollziehe. Jede Seite fast seines spekulativen Werkes zeugt mittelbar oder unmittelbar davon, und Schriften wie QuD, FilD, VisD oder Ber haben dies überhaupt zum Generalthema; aber auch der überwältigende Teil seiner (bis jetzt überschaubaren) Predigten zielt letzten Endes auf nichts anderes ab, und eine der persönlichsten Leistungen seiner religiösen Volkserziehung, die deutsche Auslegung des Vaterunsers — von ihm selbst betont als sein persönliches Verständnis des Herrengebetes gekennzeichnet[137] — bezieht ihre stärkste innere Dynamik und mitführende Kraft gerade aus der „lebendigen (unmittelbaren) Gegenüberstellung von Gott und Mensch"[138]. Daß aber dieses Persönlichste im Kirchlichen — d. h. in Lehre und Disziplin der *coniecturalis ecclesia* — seinen vollen, ja eben seinen einzigen Lebensraum finde und nur dort finden könne, das gilt NvC noch als problemlose Selbstverständlichkeit — die möglichen Spannungs- und Konfliktszonen sind, wie es scheint, noch nicht in sein Blickfeld eingetreten. Oder vielleicht: sein konstruktiver religiös-philosophischer Idealismus, der alle Gegensätze überbrücken und ausgleichen möchte, hat sie nicht so weit vordringen lassen! Denn dort, wo ihm die gärende Kirche der Zeit das Problem unmittelbar aufnötigt, kann er dann einfach seine hohen Spekulationen stillschweigend „einklammern" und sich in die allereinfachsten Formeln von Herrschaft auf der einen (der geistlichen) und Gehorsamspflicht auf der anderen (der laikalen) Seite zurückziehen und über diese Gehorsamspflicht in einer Weise sprechen, wie sie hundert Jahre später einem Ignatius von Loyola nicht besser angestanden hätte. „Durch einen solchen Gehorsam bringt er (der Laie) sich Gott als Opfer dar bis zur Ertötung der Freiheit des Willens, so daß nicht er lebt, sondern Christus lebt in ihm, dessen Willen, den ihm der Priester verkündet, er ohne Murren gehorcht... Und über nichts anderes brauchst du beim letzten Gericht Rechenschaft ablegen, als über den Gehorsam, das wird dir zu deinem Heile genügen... Denn durch den Gehorsam kannst du nicht getäuscht werden... denn dir steht es nicht zu, darüber zu befinden, ob der Urteilsspruch des Hirten ungerecht sei... sonst wäre es kein Gehorsam (!) ... Der blinde *(irrationalis)* Gehorsam also ist der vollendete und vollkommenste Gehorsam, wenn man nämlich ohne Erforschung der Ver-

[137] CT I, 6, S. 27 (= Pr/SB 18, S. 415): „Dies ist nun meine Einsicht in das Vaterunser zu dieser Zeit..."

[138] *J. Koch*, ebda. S. 213 f.; zum Ganzen bes. auch *Bohnenstädt*, Vorwort zu Pr/SB, S. 40 ff.

nunft gehorcht, so wie das Zugtier seinem Herrn gehorcht“ [139] (man vgl. damit die Verwendung dieses selben Bildes oben S. 179!).

Eine solche Sprache führt Nikolaus vor allem gegen die Hussiten: „Jeder Christ muß sich von der Mutter, der hl. römisch-katholischen Kirche, durch den reinen Gehorsam *(per puram obedientiam)* mit der Speise des Lebens nähren lassen, denn außer ihr ist kein Heil ... außerhalb dieses Leibes macht der Hl. Geist niemand lebendig“ [140]. Und auch mit dem *princeps legibus solutus* macht er hier ernst: „Es entspricht nicht der Gewohnheit und dem Recht, daß der Vikar Christi und Richter über den Glauben *(iudex fidei)* sich unterwerfe und mit seinen Untertanen eine Vereinbarung eingehe *(quod ... placitationem cum suis subditis ineat)*, sondern daß er den Gehorsamen ... gnädig, freigebig und väterlich entgegenkomme ...“ [141]. Und an ähnlichem, nur autoritärem Auftreten, verbunden mit einfachen Drohungen auch mit dem weltlichen Arm, fehlt es auch auf der Reformreise des päpstlichen Legaten in Deutschland nicht, und vollends als Brixener Bischof kennt er dort, wo ihm Widerstand begegnet, nur mehr Recht und Macht — ein mehr als fragwürdiges Recht und den mehr als fragwürdigen Einsatz weltlicher und „geistlicher“ Machtmittel [142].

Der religiöse Denker und der aktive Kirchenpolitiker kommen in der Seele des Cusanus nicht zueinander. Nicht etwa daß es eine zeitlich umgrenzbare, durch eine innere Entwicklung bedingte Aufspaltung seines Inneren wäre: seiner Brixener Zeit gehört nicht nur der so überaus weitherzige Entwurf einer *Una religio* an, sondern auch eine Reihe seiner tiefsinnigsten, innerlich gesammeltsten religiös-spekulativen Schriften (wie VisD, Ber, VenSap oder der Briefwechsel mit den Mönchen in Tegernsee) [143] und ebenso auch eine bes. reich entfaltete Predigttätigkeit, die

---

[139] Exc. VI, Bsl 547 = Sch 453: „Per hanc obedientiam ipse se Deo sacrificium usque ad mortem libertatis arbitrii offert ... Obedientia igitur irrationalis est consummata obedientia et perfectissima, scil. quando obeditur sine inquisitione rationis, sicut iumentum obedit domino suo“ (von „scil.“ ab von Sch weggelassen!). Ähnlich Pr/SB 5, S. 143. Exc. V, Bsl 496 f. = Sch 529, wiederholt Nik. — hier jedoch mit Bezug auf den Ordensmann — das Bild vom „Zugtier, das beladen wird und nicht sagt: ‚es reicht‘, solange es nicht unter der Last zusammenbricht“.

[140] Ep. V. Bsl 848, u. VII, Bsl 852 (beide von 1452). In diesem Sinn noch öfters, wenn auch die Hussitenbriefe des Cusanus nicht nur auf diesen Ton abgestimmt sind. — Das „de necessitate salutis“ auch Brief 4 in CT IV, 1, S. 38 u. 44, u. 5, S. 48 f.

[141] Ep. VI, Bsl 851 (ebenfalls 1452); vorsichtiger dagegen etwa in den oben Anm. 124 angeführten Äußerungen.

[142] Vgl. *J. Koch* in CT IV (A), S. 45 ff., bes. 52, und *ders.*, NvC als Mensch, in: Humanismus ... (s. oben Anm. 10), S. 63 ff.

[143] Hrg. von *Vanst.* 2; dazu *Koch* in CT IV (A), S. 101 ff.

(soviel bis jetzt zu sehen ist) dem hohen Geist des früheren Cusanus in nichts nachgibt. Der Riß geht mitten durch die Persönlichkeit hindurch — darin bleibt selbst dieser größte Geist ein schmerzliches Spiegelbild seines in sich zerfallenden, mit sich uneins gewordenen Zeitalters [143a]. Daß NvC mit der Erhebung zum Kardinal und landesherrlichen Fürstbischof „gleichsam in die Zwitterordnung der Zeit zurückgeholt" wurde [144], wurde für ihn zum tragischen Geschick — d e m war der Denker Nikolaus nicht gewachsen und von seiner Denkwelt aus k o n n t e er es auch nicht sein. Was er als reformierender Kardinallegat in Deutschland erreicht hat — es war nicht sehr viel und vor allem nichts Nachhaltiges —, hätte gewiß dieser und jener andere seiner Zeitgenossen ebenso gut leisten können; in Brixen aber hat er bei seinem Tod nur eine heillos verwirrte Lage hinterlassen: „alle, die in den Streit hineingezogen waren, atmeten auf, als Nikolaus am 11. 8. 1464 und sein Beistand Pius II. wenige Tage danach starben" [145]. Von welchem der vornehmsten und sublimsten Geister aller Zeiten muß der Biograph sonst noch eine solch erschütternde Feststellung machen? —

Die außerordentliche Komplexheit des Kirchenproblems bei NvC hat uns lange bei diesem Thema festgehalten. Kehren wir nochmals kurz zum Glfr zurück, so kann die Beantwortung der Frage: *„Una religio* und Kirche?" nicht mehr schwer fallen. Die cusanische *ipsa ecclesia* als die „explizierte Gnade Jesu" kann in dieser universalen Religion, zu deren fundamentalem Glaubensbestand ja die Inkarnation des Verbum Divinum gehört, ohne weiteres ihren vollen und uneingeschränkten Platz behaupten, ja man könnte fast sagen, daß die beiden Konzeptionen in einem Verhältnis der gegenseitigen Interpretation zueinander stehen. Die *coniecturalis ecclesia* des Cusanus dagegen besitzt immerhin (trotz aller durch ihren „vermutungshaften" Charakter bedingten Einschränkungen) einen so real ausgeprägten Gehalt und auch praktisch so verfestigte, *in*

[143a] Zur allgemeinen geistigen Situation des ausgehenden MA.s s. jetzt auch *M. Seidlmayer,* Weltbild und Kultur Deutschlands im MA., Darmstadt 1953 (= Handb. d. deutschen Gesch., neu hrg. v. *L. Just*, Bd. I, Abschn. 6), S. 58 ff.

[144] *E. Bohnenstädt,* Vorwort zu Pr/SB, S. 42 f. — Allerdings tragen zu dieser inneren Unausgeglichenheit auch recht menschlich-allzumenschliche Seiten im Charakter des Cusanus bei, wie sie sich bes. in seiner hartnäckigen und z. T. mit sehr zweifelhaften Mitteln betriebenen Pfründenjagd unerfreulich auswirkten; vgl. *Koch* CT IV (A), S. 15 f. u. 79 ff., u. *ders.,* NvC als Mensch, S. 56 ff.

[145] *Koch,* NvC als Mensch, S. 70. Die verschiedenen Schichten seines Wesens, in denen NvC (in dieser Hinsicht) lebte, werden sozusagen mit Händen greifbar, wenn man den ebda. S. 67 ff. behandelten Brief hinzunimmt, den er nur zwei Monate vor seinem Tod an einen jungen Novizen schrieb; es ist sein ergreifendes „religiöses Testament" *(J. Koch),* das in der Ermahnung an den Adressaten gipfelt: „das mußt du mit aller Kraft glauben, daß du ein lebendiger Hymnus bist, ein Instrument, das zu Gottes Lob erschaffen ist ..."

hoc sensibili mundo ihr notwendigerweise eigene Formen, daß sie mit der unbestimmten Weite der *Una religio* schwerlich mehr zur Deckung zu bringen wäre. Die Gleichsetzung aber dieser *Una religio* des Glfr mit der empirisch gegebenen Form der römisch-katholischen Kirche ist von vorneherein unmöglich. Das ist evident — sofern man die Schrift vom Glfr überhaupt noch so, wie sie NvC nun einmal geschrieben hat, ernst nimmt und sie nicht eigenmächtig einfach mit dem, was vom Standpunkt des orthodoxen Katholizismus aus „fehlt", „ergänzt" und auffüllt[146]. Mit einer Religion, deren gesamten substantiellen Inhalt der Eine Schöpfergott, die Trinität und Inkarnation sowie eine ziemlich fragwürdige Sakramentsauffassung und schließlich die Rechtfertigungslehre (in ihrer cusanischen Form) ausmachen, und die alles andere ausdrücklich für die unverpflichtende *varietas rituum* freigibt, läßt sich nun einmal kein „dogmatisch verstandener Glaube des kath. Christentums" (s. oben S. 147) — auch nicht in dessen spätmittelalterlicher bzw. vortridentinischer Gestalt — bestreiten. Daß die *Una religio* des Glfr nicht einfach mit dem kirchlich-katholischen Glauben identifiziert werden kann, ist ein nicht minder unumstößliches Faktum als das oben (S. 165 f.) festgestellte, daß von einer irgendwie indifferenten Gleichordnung des christlichen Glaubens mit den anderen Religionen bei NvC keine Rede sein kann. Was den Kardinal der römischen Kirche trotzdem beim Entwurf einer so gearteten Weltreligion im Innersten bewegt hat — doch nur „eine Art von Gedankenspiel, das sich doch aus einer großen Hoffnung nährte"? —, das wird uns im letzten immer verschlossen bleiben[147].

[146] Das tut auch *L. Mohler*, wenn er in seiner Einführung zum Glfr S. 5 behauptet: „Auch die kirchlichen Einrichtungen haben in ihr (der Weltreligion) ihren Platz, soweit sie heilsnotwendig sind", denn das „heilsnotwendig" ist von Mohler jedenfalls im kirchlich-katholischen Sinn gemeint.

[147] Ohne daß die vorliegende Arbeit eine genauere geistesgeschichtliche Einordnung der religiös-philosophischen Gestalt des Cusanus beabsichtigen würde, soll doch wenigstens daran erinnert sein, daß die Probleme um die Einheit der Gottesidee und um eine allgemeine (im ganzen christlich geprägte) Gottesverehrung unter verschiedenen Formen im späteren Mittelalter sozusagen „in der Luft lagen". *L. Mohler* hat in seiner Einführung zum Glfr S. 23—60 u. 65 ff. die diesbezüglichen Linien eingehend nach rückwärts verfolgt, und er konnte dabei bis auf Abälards „Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum" (1141/42) und Roger Bacons Ideen von einer gemeinsamen Urreligion und Ursittlichkeit zurückgreifen, insbes. aber den „Liber de gentili et tribus sapientibus" des Ramón Lull (vor 1277) als unmittelbar anregendes Vorbild der cusanischen Abhandlung nachweisen. Im Humanismus aber gewinnen diese Tendenzen bekanntlich erst recht an Kraft; es braucht dafür nur an Marsiglio Ficinos „Theologia Platonica" und „De christiana religione" oder an den hemmungslosen Synkretismus, dem sich Pico della Mirandola in „De dignitate hominis" ergab, erinnert zu werden (vgl. *Cassirer*, Individuum u. Kosmos ... S. 75 f., u. *I. Pusino*, Ficinos und Picos religiös-philosophische

IV

Nachdem wir so an Hand des Glfr die theologischen Hauptthemen des Cusanus im einzelnen durchgegangen sind, können wir eine Antwort auf die Frage nach dem allgemeinen Charakter seiner Religionsauffassung bzw. — da ja alle Religionen, soweit sie Wahrheit in sich schließen, in die christliche einmünden — nach Art und Wesen seines christlichen Glaubensverständnisses versuchen.

1. Das Eine steht zunächst außer Frage, daß seine Interpretation des christlichen Glaubens an sich völlig dem Typus „christlicher Humanismus“ angehört, daß sie aber (obgleich natürlich auch viele Bestandteile der Tradition in sie Eingang gefunden haben) diesen Typus in einer ganz besonderen, ja in einer einmaligen Ausprägung repräsentiert. Die Möglichkeiten, die einem „christlichen Humanismus“ für die Deutung der existentiellen Seinsweise des Universums, der *Humanitas* als solcher und des Individuums offen stehen, hat wohl kein anderer Denker vorher oder nachher in einer gleich umfassenden, tiefsinnigen und verdichteten Spekulation so bis zum letzten ausgeschöpft wie NvC; kaum einer hat aber auch gerade deswegen — und ungewollt natürlich — so deutlich die unübersteiglichen Grenzen, die diesen Möglichkeiten gezogen sind, sichtbar gemacht, bei kaum einem tritt so augenfällig zutage, daß auch die Antworten, die der christliche Humanismus auf die Lebensfrage zu geben vermag, nur T e i l antworten bleiben, die der dialektischen Antithesen von jenseits dieser Grenzen bedürfen[148].

Anschauungen, Zschr. f. Kircheng. 44 [1925], bes. S. 508 ff.). Es wird sich dabei kaum (wie *Cassirer* annimmt) um direkte Beeinflussung dieser beiden durch Nikolaus (den sie offenbar gar nicht gekannt haben), sondern einfach um gleichgerichtete Zeitströmungen handeln. Und was für einer Vernunftreligion und allgemeinen Verehrung eines e i n e n höchsten Wesens läßt erst Thomas Morus die Bewohner seiner „Utopia“ huldigen! Wenn im Idealstaat des Morus — des tiefstreligiösen Humanisten, des Märtyrers und Heiligen der kath. Kirche! — das Christentum gegenüber einer völlig dogmenlosen Gottesverehrung in eine derart bescheidene Rolle herabgedrückt (und ebenso mit der herkömmlichen christlichen Moral recht freizügig umgegangen) werden kann, so müssen die Wurzeln einer solchen tiefgreifenden Infragestellung des christlichen (oder kirchlichen) Absolutheitsanspruches schon sehr tief in der Zeit selbst gelegen sein! Zum einen Teil sind sie jedenfalls in der allgemeinen Aufsprengung des mittelalterlichen Weltbildes seit dem 12. Jahrh. zu suchen und zum andern Teil wohl als Reaktion gegen die übermäßige Verkomplizierung des Glaubens durch die mit autoritärem Anspruch auftretende Schultheologie des Zeitalters (s. unten S. 198 ff.) zu verstehen. So hatte sich schon Gerson veranlaßt gesehen, gegen den „error communis“ (!), daß jeder in seiner Religion selig werden könne, zu polemisieren; s. *R. Stadelmann*, Vom Geist... (s. oben Anm. 11), S. 179.

[148] So dürfte sich auch eine vollgültige Auseinandersetzung zwischen christlichem Humanismus und Antihumanismus (auf historischem Boden) nicht damit be-

Ein auf höchsten Touren laufender Welt- und Menschheitsoptimismus ist das alles durchdringende und gestaltgebende Ferment des cusanischen Glaubens, und eben dieser hochgemute Lebensoptimismus führt Nikolaus auch auf die unermüdliche Suche nach allem nur irgend werthaft Erscheinendem außerhalb des christlichen Bereiches. Das ist in unserer Untersuchung allenthalben schon zur vollen Genüge klar geworden. Ebenso, daß dieser Optimismus ganz und gar in einer nicht mehr überbietbaren Hochwertung der Geistnatur des Menschen, des *intellectualis valor*, gründet. „In der Gotteskindschaft ... ist unser Geist selbst jene göttliche, wissende Seinsumfassung, in der und durch die alles ist, ja er ist selbst Gott, und alles entsprechend dem Maß und Wie, in dem er sich die Meisterschaft errungen hat“ [149]. Mit Axiomen solch exorbitanter Art steht und fällt alles, was Nikolaus über den Bezug zwischen Mensch und Gott an Eigenem zu sagen hat. Mit ihnen ist Nikolaus aber auch — was noch ausdrücklich unterstrichen werden muß — gegen jene spezifisch humanistische (und gerade: zeitgenössisch humanistische) Gefahr gefeit, „Religion“ offen oder im geheimen auf die Ebene des bloß Ethischen abgleiten zu lassen und sie damit zu verflachen und zu entmachten, und insbesondere die Heilsbotschaft Christi in Maximen eines „guten und glücklichen Lebens“ umzubiegen. Auch im Glfr, wo um der Einheit und des Friedens willen eine solche Versuchung besonders nahe gelegen hätte, wird nichts davon spürbar — die *Una religio* ist ganz und gar wirkliche Religion. Denn Religion ist für den Cusanus eine (wiewohl stark philosophisch interpretierte, so doch) absolut eigenständige und unauswechselbare Kategorie — vielmehr: die Urkategorie — menschlicher Seinsweise und Seinsverwirklichung, und alles ethisch Lebensgestaltende bleibt mit ihr von der Wurzel her — allein als Folge und Ausfluß aus ihr — verwachsen.

Wenn NvC selbst vermerkt, daß „die unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Hl. Schrift von Verschiedenen verschieden ausgelegt“ werde (s. oben S. 152), so verleugnet auch sein eigenes religiös-philosophisches Denken in keiner Weise dieses Gesetz der durch die individuelle Veranlagung des Einzelnen bedingten *alteritas participationis* an der göttlichen Offenbarung. Daß Nikolaus, seiner ganzen Natur nach ein Mann des harmoni-

---

gnügen, nur die zufälligen Zeitgenossen und Gegenspieler Erasmus und Luther miteinander zu konfrontieren, wie es z. B. jüngst *H. Weinstock*, Die Tragödie des Humanismus, Wahrheit und Trug im abendländischen Menschenbild, Heidelb. 1953, S. 174 ff. (den Erasmus dabei noch recht mißdeutend) getan hat; der gedanklich unvergleichlich tiefergehende und darum weitaus ernstere „Gegenspieler“ Luthers wäre — gerade weil er sich mit ihm in Manchem berührt! — NvC.

[149] FilD, S. 82; vgl. dazu oben Anm. 63 und 115 sowie *Seidlmayer*, NvC und der Humanismus (s. oben Anm. 15), S. 10 f.

sierenden Ausgleichs der Gegensätze, selber wohl nie etwas vom „Zeichen des Propheten Jonas" (drei Tage in der Hölle gewesen zu sein!) erlebt hat, das drückt auch seinem Glaubensverständnis deutlich genug den Stempel auf. Das Böse an sich, die Verlorenheit des Menschen vor Gott, seine Gottferne in der Sünde, seine Ohnmacht und Verworrenheit in der tiefen Gebrochenheit seiner intellektualen wie seiner affektiven Natur, das ganze unaufhebbare Verhängnis der Welt — daß die Welt (wovon Nikolaus doch wahrlich auch im Neuen Testament genug lesen konnte!) „im Argen liegt" —: das alles zeichnet sich wohl auch bei ihm vielfach am Horizont seiner Reflexionen ab, aber es wird von diesem unentwegten Optimismus so mächtig überstrahlt und übertönt, daß sich all das undurchdringliche Dunkel der Welt und des Menschseins sogleich wieder zu bloßen ungefährlichen Schattenbildern aufhellt. Von jenem Kreuz, das „den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Torheit" ist, sprechen im Glfr weder Petrus noch Paulus noch das „Verbum" selbst, aber man wird auch in den sonstigen Schriften — und in den Predigten! — des Cusanus schwerlich viel seiner gewahr werden[150]. Eine *Theologia crucis* als Sinndeutung der Gestalt des Gottmenschen selber wie des einzelnen Christenlebens findet man bei NvC gewiß nicht, wohl aber ließe sich bei ihm mit Fug und Recht von einer *Theologia incarnationis* sprechen — jener Inkarnation nämlich, in der erst die Fülle der gesamten Schöpfung und vorab die *maximitas humanae naturae* Wirklichkeit geworden sind, in der die *Humanitas* als solche ebenso wie die *veritas personalis* jedes einzelnen mit Christus im Glauben geeinten Individuums ihre *completa perfectio* erlangt haben. Der Gedanke, daß der Glaube ein „Wagnis" sein könnte, ist Nikolaus denkbar uneingängig — wenn die Vernunft vernunfthaft das Beste wählt, kann sie niemals etwas anderes als Christus wählen (s. oben S. 162)! Es ist ein frohgemuter, gewisser, alle Düsterkeit des Daseins bannender Glaube, den NvC zu verkünden hat, und dessen Urfundament, in dem alles andere beschlossen liegt, ist die Weihnachtsbotschaft.

2. Abgesehen von der (allerdings weittragenden) Kirchenfrage steht, wie sich gezeigt hat, der Glfr im Grundsätzlichen fast durchweg in einer sehr positiven und konkret greifbaren Übereinstimmung mit den allgemeinen philosophisch-theologischen Überzeugungen des Cusanus, und

[150] Man lese daraufhin etwa DIgn III, 6 (Hb 136 ff.): „Mysterium mortis Jesu"; das Kapitel endet damit, daß Christus uns durch seinen schmählichen Tod gezeigt habe, „quomodo veritas et iustitia et virtutes divinae temporali vitae ... praeferri debeant"! Oder Exc. III, Bsl 418 = Sch 429: „Oportuit Christum pati, quia aliter veritati maximum testimonium ferre non potuit." Natürlich klingt daher bei NvC auch nichts von der tiefen Leidensinbrunst an, wie sie seit Bernhard von Clairvaux das ganze spätere Mittelalter erfüllt hat.

dies, obgleich sich das dogmatische Programm der *Una religio* als ganz überraschend genügsam erwiesen hat. Angesichts dieses Befundes nimmt die Frage nach dem Verhältnis des Cusanus zur Glaubenslehre der offiziellen kirchlichen Theologie und zum „Dogma" eine gesteigerte Dringlichkeit an.

In der ersten uns von ihm erhaltenen Predigt führt NvC aus, daß es „zur Unterrichtung im Glauben" drei Glaubensbekenntnisse gebe (offensichtlich in dem Sinn, daß diese auch genügten), nämlich das apostolische, das nicäische und das athanasianische, und die zwölf Artikel des ersteren machen, wie er hierbei sagt, die „allumfassende Vollkommenheit des Glaubens" aus. In diesem Sinn stellt er die Forderung auf, „daß in dem Allgemeingültigen die Gesamtheit der Menschen die Grundzüge des Glaubens ohne Widerspruch als wahr gelten zu lassen hat" [151]. Ja in der deutschen Auslegung des Vaterunsers versteht er das Herrengebet als „das höchste Gebet, das das höchste Verlangen, Hoffen und Glauben enthalten muß.. In ihm findet unsere für die Wahrheit angelegte Vernunft eine Erleuchtung, so daß sie in stetem Glauben weiß, was die Wahrheit ist, nämlich, welches der Anbeginn und Ursprung aller Dinge, welches ihr Ausfluß aus Gott, welches das Mittel ihres Rückflusses und welches ihr Endziel ist". Schon im Vaterunser glaubt NvC also den „Inbegriff der christlichen Lehre" erkennen zu können [152].

Damit bestätigt NvC selbst, was indirekt sein gesamtes Werk bezeugt, nämlich daß sich sein ganzes Glaubensbewußtsein auf einen sehr einfachen, großlinigen, ganz auf das Substantiellste ausgerichteten — anders ausgedrückt: auf einen dogmatisch undifferenzierten — Glauben konzentriert. Es ist im wesentlichen der Glaube der frühen, d. h. der vorscholastischen Kirche und Theologie, der das Feld nur mit den Marksteinen der unveräußerlichen christlichen Glaubenstatsachen absteckt und im übrigen innerhalb derselben alle Bewegungsfreiheit läßt. Ein Zuwachs an neuen dogmatischen Lehrsätzen ist natürlich auch für NvC nicht etwa grundsätzlich ausgeschlossen — sofern diese der übereinstimmenden Überzeugung der Gesamtkirche entsprechen (s. oben S. 188); aber auf eine solche den Glaubensbestand ins Einzelne zergliedernde Vermehrung fester und endgültiger Lehrsätze kommt es ihm in keiner Weise an. Seit gut 200 Jahren hatte die Scholastik alles Bemühen daran gesetzt, den materialen Inhalt des Glaubens (und in gleicher Weise der Ethik) in die abgrenzenden Dämme und Kanäle exakter Begriffe, Distink-

[151] Pr/SB 1, S. 72 u. 76. Die für Nik. tatsächlich grundlegende Bedeutung des apostolischen Glaubensbekenntnisses erhellt auch sehr deutlich aus Buch III der DIgn, das von Kap. 4 (bzw. 5) ab der ausführlichen Erörterung der einzelnen Artikel desselben gewidmet ist; vgl. *Koch* in CT I, 6, S. 282.

[152] CT I, 6, S. 26; dazu *Koch* S. 212 u. 282. Nik. scheint hierin ohne Vorgänger zu sein.

tionen und Definitionen einzufangen und so ein systematisch allseitig durchgearbeitetes theologisches „Lehrgebäude" aufzurichten. Von alledem macht der Cusanus wenig genug Gebrauch[153]. Die aristotelische Begriffsdialektik, auf der diese affirmative Theologie fußt, kann ja für ihn als Ergebnisse nicht mehr als *coniecturae* oder *veritates ... humaniter visibiles* zeitigen. Ja der Meister der *Docta Ignorantia* steht zu ihr in einem grundsätzlich unaufhebbaren Widerspruch. Denn der einzig mögliche Weg des Zugangs zum *occultatum regnum Dei,* den es für ihn gibt, der Weg der „Unmöglichkeit" in der jenseits der logischen Denkgesetze liegenden *coincidentia oppositorum,* „gilt der jetzt herrschenden *Aristotelica secta* als Häresie ... (und) als gänzlich unvernünftig *(insipida)*", während Nikolaus selbst felsenfest davon überzeugt ist, daß „diese (seine) Spekulation ohne Zweifel alle Arten von Denkwegen aller Philosophen *(omnes omnium philosophorum ratiocinandi modos)* überwinden" werde[154].

Der ganze methodische Weg der Wahrheitsfindung und Wahrheitsübermittlung ist hier wie dort wesentlich ein anderer. Was die *Aristotelica secta* mit ihren fertigen und abschließenden Antworten bieten kann, gilt Nikolaus nur als eine von anderen zubereitete Nahrung, wie sie „das Pferd, wiewohl frei von Natur, mit dem Halfter an die Krippe gebunden", bekommt, während jene, die nach wahrer Weisheit trachten, nur durch eine „ihrem Wesen ursprünglich gemäße Nahrung zum vollendeten Mannestum geführt werden[155]. Die im menschlichen Geist selbst, dieser *viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae* (s. oben Anm. 63), verborgen liegenden Quellen der Wahrheit müssen erschlossen und zum Fließen gebracht werden. Diesem Ziel soll (in einfacher Wiederaufnahme des platonisch-sokratischen Dialogs) die *theologia sermocinalis* des Cusanus dienen, die „Unterredungstheologie" oder, einfacher ausgedrückt, das „Religionsgespräch". Er verwendet sie nicht nur im Glfr — in der Auseinandersetzung also mit den Fremdgläubigen — sondern bedient sich ihrer mit bezeichnender Vorliebe auch in vielen seiner philosophischen,

---

[153] Bes. charachteristisch dafür ist etwa seine Primatsauffassung (vgl. oben Anm. 121) oder seine ebenso „antiquierte" Sakramentsauffassung (s. oben S. 174 f.); daß Nik. immerhin die scholastische Transsubstantiationslehre übernimmt, kann bei seiner sonstigen Haltung eher auffallen, als daß es gegen diese Feststellung sprechen würde. Desgleichen hat sich auch schon die außerordentliche Einfachheit seiner Sittenlehre, die alles eher als ein ausgebautes „Moralsystem" darstellt, ergeben; s. oben S. 169, 171 u. 179.

[154] Ap, Hb 6 bzw. 36; zum Ganzen s. auch oben S. 159 f.

[155] Sap S. 42; Ap S. 2: „Beinahe alle, die sich dem Studium der Theologie widmen, verweilen bei gewissen positiven Traditionen und deren Formen, und sie halten sich dann für Theologen, wenn sie so zu sprechen verstehen wie die andern, die sie sich als Autoritäten erwählt haben."

der *Explicatio* des christlichen Glaubens selbst dienenden Schriften[156]. Und dies ist mehr als bloße literarische Einkleidung, es ist Ausdruck einer geistigen Haltung, die dem andern gegenüber bewußt „offen" bleiben will. Anders als die an eine starre Verfahrensweise gebundene scholastische Schuldisputation, die den Partner gewöhnlich von einer bereits genau festgelegten Position aus seines „Irrtums" überführen will, spielt sich die Unterredungstheologie zwischen Partnern ab, die sich nicht gegenseitig „besiegen", sondern ihre gemeinsamen Grundlagen klären und von ihnen aus zu gemeinsam erarbeiteten Einsichten vorstoßen wollen[157]. Erst in solcher Art von Hermeneutik oder Heuristik (im ursprünglichen Wortsinn) sieht NvC den echten (oder jedenfalls den besten) Weg, auf dem der andere zur Wahrheit hingeführt werden kann, und er ist von dessen Fruchtbarkeit tief durchdrungen und erhofft sich von ihm gerade auch den Andersgläubigen, den Juden und Mohammedanern gegenüber bedeutende reale Erfolge[158]. Das verleiht natürlich auch seiner Schrift vom Glfr ein erhöhtes Gewicht, denn es schließt die (an sich naheliegende) Annahme aus, Nikolaus habe sie selbst nur als einen mehr oder weniger utopischen Entwurf einer „rein ideell möglichen Universalreligion" (s. oben S. 148) aufgefaßt.

Die positive, begrifflich genau präzisierte theologische Definition oder das „Dogma" als exakte Umgrenzung eines Glaubenssatzes kann also für das eigentliche Anliegen des Glaubens (in der cusanischen Sicht) nicht mehr viel bedeuten; wie es scheint, hat Nikolaus selbst von dem Begriff „Dogma" (im bezeichneten Sinn) kaum einen Gebrauch gemacht. Die un-

[156] „Theologia sermocinalis": Sap S. 71. Nik. verwendet sie in den drei Büchern vom „Idiota" — hier mit bes. betonter Abhebung gegen die mit dogmatischem Geltungsanspruch auftretende Schultheologie seiner Zeit — ferner in Da (Dialog zwischen „Heide" und „Christ"), Gen, Lgl, Poss u. Apth.

[157] Natürlich können „Disputation" und „Gespräch" auch in verschiedenen Zwischenformen ineinander übergehen. — Im übrigen steht NvC auch mit seiner „Unterredungstheologie" in seiner Zeit keineswegs allein da. Bes. Ramón Lull (s. oben Anm. 147) hat dazu schon das Vorbild gegeben, und der ganze Humanismus, vorab in seinem platonisierenden Zweig, liebt und pflegt diese formal wie geistig aufgelockertere Art von philosophisch-theologischem Gespräch überaus. In der humanistisch inspirierten „Vermittlungstheologie" und den Religionsgesprächen von 1540 reicht sie mit einem Ausläufer auch noch in das Reformationszeitalter herein; erst als sich die Konfessionen endgültig jede in ihre Orthodoxie verschlossen und damit alle Brücken zwischen einander abrissen, wurde dem „Religionsgespräch" das notwendige geistige Klima auf lange Zeiten hinaus gänzlich entzogen.

[158] Im Brief an Johann von Segovia (s. oben Anm. 31) nimmt NvC, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf seinen Glfr, einen diesbezüglichen Vorschlag Johanns mit Beifall auf und beruft sich dabei auch auf die großenteils guten Erfahrungen, die er selbst mit solchen Gesprächen bei einzelnen Ungläubigen gemacht habe; vgl. *Decker* a. a. O. S. 113 f., dazu auch Pr/SB 19, S. 448.

verrückbaren Grenzen des Glaubens sind für ihn durch die alten Symbola zur Genüge bezeichnet und das einzig Wesentliche und Unverletzliche bleibt ihm die in ihnen vorgegebene Einheit der Kirche. Innerhalb dieses Rahmens aber ist sein ganzes Sinnen und Trachten nicht auf die *fides quae creditur* (das „Fürwahrhalten" ihrer differenzierten materialen Inhaltsbestimmung) ausgerichtet, sondern auf die *fides qua creditur,* die lebendige, aus der intellektualen Einsicht gespeiste Glaubenshingabe: „Gott soll man nicht nur so glauben, daß man als wahr gelten läßt, was er sagt, so wie man auch dem Petrus oder den Heiligen glaubt. Es ist vielmehr, wie Augustin es meint, ein Glauben in Gott hinein, d. h. man geht glaubend in der Liebe in ihn ein und wird seinen Dienern einverleibt" [159]. So hat auch die cusanische Predigt ein stark undogmatisches Gepräge, „sie vermeint nicht, absolut gültige, endgültige Abgrenzungen zu geben, als könne ein derartiges Menschenwort überhaupt gegeben werden" [160]. Wie die religiös-philosophische Spekulation der theoretischen Schriften des Cusanus, so kreist auch seine Predigt, immer wieder aufs neue ansetzend, um die große zentrale Thematik: Gott, Trinität, Menschwerdung Christi, und um den aus diesen Urtatsachen sich ergebenden existentiellen Bezug zwischen Mensch und Gott, Mensch und Christus (und diesen Themen gegenüber bleibt für ihn alles andere sekundärer Natur); ohne viel Besorgnis um ein exaktes Abstecken dogmatischer Grenzpfähle [161] will er dabei seinen Zuhörern nur die lebendige Einsicht in das Wesen und die inneren Zusammenhänge dieser Fundamente alles menschlichen Seins aufschließen und zugleich damit in ihnen die wählende Liebe (den *adhaesivus amor*) entzünden [162].

[159] Pr/SB 1, S. 76.

[160] *E. Bohnenstädt,* Vorwort zu Pr/SB, S. 24.

[161] So in der Trinitätslehre oder bei der Frage der Buße. Sehr bezeichnend für die Unbekümmertheit des Cusanus um dogmatische Grenzziehungen ist auch, wie er jenen oben S. 152 mitgeteilten inhaltsschweren Satz über die verschiedene Auslegung der Hl. Schrift einfach wie ein Aperçu, ohne jede weitere Erläuterung, hinschreibt.

[162] Auch mit diesem intensiven Widerstand gegen die rationale Überforderung und Überlastung des einfachen Glaubens durch eine übermäßige Spezifizierung und Definierung des Glaubensinhaltes selbst steht NvC — wenn auch auf seine ganz eigene Weise — innerhalb einer starken Zeitströmung, wie sie in der ganzen Mystik, in der *Devotio moderna* und im Humanismus zum Durchbruch kommt. Allen diesen Bewegungen ist ja der Drang zum Ursprünglichen und Unabgeleiteten, zum Einfachen und Wesenhaften des Glaubens gemeinsam, und dieser wendet sich nicht zuletzt auch gegen die Gefahr einer Erstarrung der lebendigen Glaubenshaltung in der bloßen „Korrektheit" und „Präzision" der theologischen Begriffe und Formeln. Erasmus hat (wenn auch bei ihm persönlich Züge echter religiöser Skepsis nicht fehlen) doch nur der Stimmung des religiös sicher nicht schlechtesten Teiles der Zeit Ausdruck gegeben, wenn er etwa erklärte: „Wir haben so vieles definiert,

In seinen tiefsinnigen Reflexionen über den „absoluten Blick", mit dem Gott, ohne sich doch selbst zu bewegen, jedem Einzelnen in seinen Bewegungen nachgeht, spricht NvC einmal zu Gott: „Bisweilen erscheinst du mir (der du doch das Licht bist!) als Schatten. Denn wenn ich sehe, wie, meiner Veränderung entsprechend, dein Antlitz verändert erscheint, so kommst du mir vor wie ein Schatten, der der Veränderung des sich Bewegenden folgt. Weil aber ich der lebendige Schatten bin und du die Wahrheit, so urteile ich nach der Veränderung des Schattens, daß auch die Wahrheit sich verändert habe *(iudico ... veritatem mutatam)*" [163]. Das ist die ganze Problematik des cusanischen Philosophierens: an die unveränderliche Wahrheit heranzukommen durch die bewegliche und veränderliche Wahrheit hindurch, als die sie in unserem sich bewegenden Geist erscheint; und dies ist eine Problematik, die notwendig auch eine beweglich weitausgreifende Dialektik des Philosophierens verlangt und eine geistige Weiträumigkeit, die sich möglichst nach allen Seiten hin offen hält und sich daher (so wenig wie etwa die Dialektik Augustins) in das genau zugeschnittene Gewand einer fertigen und geschlossenen theologischen Systematik einzwängen läßt. Hier entsteht eben das tiefgründige Spannungsfeld zwischen der cusanischen Art des *extendere* des Glaubens bis hinein in die der letzten Sicherheiten (und auch des Freiseins von Widersprüchlichkeiten) immer entbehrenden Bereiche des *incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecti,* und der fest eingrenzenden und zugleich abschließenden Aussageweise der das ganze Feld beherrschenden Theologie seines Zeitalters. Die Spannung bleibt bei ihm (bewußt oder noch mehr unbewußt) innerlich ungelöst, indem er (wofür diese Untersuchung die Belege erbracht haben dürfte) das, was sich in seine eigene spekulative Ideenwelt nicht mehr einfügen oder für ihn nicht mehr in philosophische Notwendigkeit transponieren läßt, stillschweigend mehr oder weniger ausklammert oder ins schattenhaft Unbestimmte zurückdrängt. Von der Voraussetzung aus, daß die scholastische Theologie und der offizielle Glaubensbestand der *universalis ecclesia* nicht ein und dasselbe seien, konnte er das auch als Mann der Kirche (als den er sich ganz und gar fühlte) mit gutem Gewissen und ohne zum inneren oder äußeren Konflikt genötigt zu sein, tun. Doch eben diese Voraussetzung traf

---

was man ohne Gefahr für unser Seelenheil hätte entweder ungewußt oder unentschieden lassen können..." (*J. Huizinga,* Erasmus, Basel 1936, S. 140 f.). Das wäre auch NvC (so wenig im übrigen seine Auffassung des Christentums mit der des Erasmus ineinsgeht) aus dem Herzen gesprochen gewesen. So wie den genannten Strömungen eignet auch NvC ein gewisser „adogmatischer" Zug, den man nur nicht (wie es leicht geschieht) mit irgendeinem unverbindlichen Allerweltchristentum verwechseln darf!

[163] VisD c. 15, S. 102 = Bsl 196 (der obige Text etwas vereinfacht).

im Entscheidenden nicht mehr zu[164]. Von der ganzen Entwicklung der Kirche her gesehen, hat NvC als Theologe um ein paar Jahrhunderte zu spät gelebt[165] oder es hätte ihm, so wie er selbst wähnte (s. oben S. 199), gelingen müssen, die kirchliche Theologie in völlig neue Bahnen herüberzureißen. So aber blieb ihm nur das tragische Schicksal, mit dem Tiefsten und Eigentlichsten seiner Denkerpersönlichkeit — mit seiner *personalis veritas* — schon in der Kirche seiner Zeit (nicht zu reden von den künftigen Jahrhunderten!) ein Anachronismus zu sein.

*

Der (kirchliche) Theologe hat genug Veranlassung, an der Abhandlung vom Glfr Anstoß zu nehmen; dem Philosophen kann es gewiß nicht schwer fallen, die Unzulänglichkeit und Brüchigkeit vieler Argumentationen derselben bloßzulegen; der Literarhistoriker, zunächst vielleicht stark beeindruckt von der großen Szenerie, in der das himmlische Religionsgespräch anhebt, wird sich doch bald mehr und mehr und besonders gegen das matte Ende der Schrift zu enttäuscht fühlen. Seinem ganzen geistigen Rang nach steht der Glfr gewiß nicht in der ersten Reihe der cusanischen Schriften.

Jedoch man darf eben diese Abhandlung nicht für sich allein nehmen, man kann sie nur als Ausschnitt aus der gesamten religiös-philosophischen Welt des Cusanus richtig verstehen und würdigen. In ihr wird der gewaltige Versuch unternommen, die Gesamtheit des Weltzusammenhangs vom theologischen Fundament des christlichen Glaubens aus philosophisch-spekulativ zu deuten. Gewiß gibt es auch gegenüber diesem Versuch noch genug an Bedenklichkeiten, an möglicher oder notwendiger Kritik anzumelden. Aber das Eine bleibt: es ist der geniale Versuch einer

[164] Daß das Verhältnis zwischen Theologie und philosophischer Spekulation geradezu das cusanische Kernproblem darstellt, hat m. W. niemand schärfer gesehen als *J. Bernhart*, Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance, Mchn 1922, S. 228 f. Jedoch übersah *Bernhart*, daß es seine unauflösliche Schärfe erst im Verhältnis des Cusanus zur scholastischen (als der kirchlich offiziellen) Theologie erhält, und er kam daher zu einem so apodiktisch verallgemeinernden — und den Cusanus ganz mißdeutenden — Urteil wie diesem, daß „eine tiefe Kluft den Philosophen und den Theologen in ihm nicht zusammenkommen läßt, es sei denn auf gelegentlichen Brücken, die obenhin und äußerlich verbinden, was von Natur nicht zusammengehört.“

[165] Nichts zeigt dies deutlicher als seine im Gedanken der Einheit in der Vielheit wurzelnde Ekklesiologie: das Papsttum, dem er zum Sieg verhalf, war längst schon über die *diversitas in alteritate* der Teilhabe an der Einheit hinweggegangen (während das Konzil, auf das Nik. zuvor seine Hoffnung gesetzt hatte, gegenüber der „Einheit“ versagte); vgl. *Kallen* in CT II, 1 (Auct.), S. 84 u. 90.

(philosophischen) Theologie des Christentums — und es ist bis heute der letzte Versuch dieser Art, denn von da ab wird es nur mehr Theologien der Konfessionen geben, deren jede sich in ihren Raum verschließend, sich selbst als die allein echte und vollchristliche versteht und alle anderen als Verfälschungen des wahren christlichen Glaubens erklärt. Die Christenheit und ihr theologisches Selbstverständnis kennen keine *Concordantia catholica* mehr, keine *diversitas,* die sich zugleich als *unitas* begreifen würde.

Die Idee einer wahrhaft universalen *Concordantia catholica* forderte NvC die Auseinandersetzung mit dem theologisch überaus ernsten und schwerwiegenden Problem ab, daß zwar die göttliche Wahrheit Eine ist, sie aber in der Brechung, der sie im Prisma des menschlichen Geistes unterliegt, in eine Mehrzahl von Strahlen, in eine Mehrzahl von Religionen oder Glaubensformen, zerstreut wird — und dies auch jetzt noch, fast eineinhalb Jahrtausende nach der sichtbaren und realen Erscheinung der Einen Wahrheit in Person auf dieser Erde! Zwar den christlichen Glauben selbst konnte NvC noch als Einheit — im Anderssein — nehmen, denn er konnte sich damals dem trügerischen Glauben hingeben, daß die Konfessionsspaltung zwischen Ost- und Westkirche nunmehr doch eine überwundene und abgeschlossene Etappe der geschichtlichen Entwicklung sei, und desgleichen hatte auch die Abspaltung des Hussitentums ihre eigentliche Gefährlichkeit für die Einheit der *ecclesia coniecturalis* verloren. Für NvC deutete dieses Problem nach einer anderen Richtung, gleichsam nach außen: vorab zu den beiden anderen Weltreligionen, dem Judentum und dem Mohammedanismus hin, und der Cusanus hat sein ganzes leidenschaftliches Bemühen daraufhin gerichtet, es mit *positiven* Lösungsversuchen anzugehen.

Bald nach dem Tode des NvC wird dieses Problem sein Gesicht — ein nun noch unvergleichlich ernsteres Gesicht — nach innen, in den christlichen Raum selbst hinein wenden. In diesem Jahre 1954 hätte die Christenheit des „Jubiläums" zu gedenken, daß sie nunmehr 900 Jahre — so gut wie die Hälfte ihrer gesamten Geschichte! — in die zwei Lager des Ostens und des Westens aufgespalten ist. Und im folgenden Jahr werden es 400 Jahre sein, daß (mit dem Augsburger „Religionsfrieden") die Aufspaltung — oder die *Explicatio?* — wiederum der westlichen Christenheit in wenigstens drei große Konfessionen definitiv Wirklichkeit wurde, und daß das Eine Verbum Divinum in die heidnische (und zahlenmäßig immer noch fast ums Doppelte überlegene) Welt durch das Menschenwort nur mehr in verschiedenen, einander den Rang streitig machenden Denominationen hinausgetragen werden kann. Was hätte eine „Theologie des Christentums" dazu zu sagen? Eine Kirche Christi in mehreren Konfessionen, eine letzte Unaufgespaltenheit in allen

explizierenden Aufspaltungen, in denen „dennoch das eine göttliche Wort widerstrahlt“ — eine theologisch irgendwie positive Sinndeutung also? Oder aber, was kann sonst der Sinn dieses Faktums sein, daß dann (ziemlich gleich, welches konfessionelle Absolutheitsbewußtsein man zugrundelegt) jenes Christentum, das Wort und Willen seines Stifters recht versteht und recht verwirklicht, auf einen peinlich geringen Bruchteil des Christentums in seiner (geschichtlichen und gegenwärtigen) Gesamterscheinung zusammenschrumpft, während alles andere nur ein irrgehendes und irreführendes, ein „mißglücktes“ Christentum war und ist, und daß man so nicht viel anderes festzustellen hätte, als daß sein göttlicher Stifter selbst mit seinem ureigensten Werk in dieser Welt — mit seiner „Kirche“ — zu einem allergrößten Teil einfach gescheitert ist? Es wird schwerlich ein härteres, schärfer auf den Nerv alles christlichen Glaubensbewußtseins drückendes Problem geben als dieses — haben es die Theologien der Konfessionen, in sich selbst ihr Genüge findend, überhaupt schon angerührt?[166]

Nochmals: die *Una religio* des Cusanus (nicht nur diejenige des Glfr, sondern so, wie sie hinter seinem religiös-philosophischem Gesamtwerk steht) — die *Una religio in alteritate participationis Verbi Divini* — mag so viele Angriffsflächen bieten wie nur immer: das Eine, daß er dieses bedrängendste Problem einer christlichen Theologie in seiner ganzen Wucht erkannt und mit entschlossenem philosophisch-theologischem Ernst angepackt hat, bleibt. Und in einer Christenheit, der, wie es oft scheinen will, in Theorie und Praxis die „präzise“ gegenseitige Absonderung, die Aufrichtung von trennenden Grenzpfählen und Scheidewänden weit mehr am Herzen liegt als ihre *Unitas* auf dem Boden des apostolischen Glaubensbekenntnisses oder des Herrengebetes, soll Nikolaus von Cues wenigstens dieses Eine nicht vergessen sein.

[166] Vgl. zum Ganzen *H. Wagner*, Existenz, Analogie ... (s. oben Anm. 39), S. 37 f.

Anhang zur Quellenbenützung

Bei dem derzeit recht komplizierten Stand der Cusanus-Edition verbinde ich das Verzeichnis der verwendeten Siglen mit einer systematischen Übersicht über die einzelnen Textausgaben und -Übersetzungen (ohne die math. Schriften).

1. Hb = Opera omnia, hrg. v. d. Heidelberger Ak. d. Wiss., Lpz 1932 ff:
   - DIgn = De docta ignorantia
   - Ap = Apologia doctae ignorantiae
   - Cc = De Concordantia catholica (bisher: liber I u. II)

   (Ferner von den unter Nr. 3 genannten Schriften: Sap, M, Ber u. Na).
2. CT = Cusanus-Texte, in: HSB = Sitz.ber. d. Heid. Ak. d. Wiss. 1928 ff., in folgenden Abteilungen:
   - CT I = Predigten, und zwar:
   - CT I, 1 = „Dies sanctificatus", hrg. lat. u. deutsch mit Erläuterungen v. *E. Hoffmann* u. *R. Klibansky*, Jg. 28/29, 3. Abh.
   - CT I, 2/5 = Vier Predigten im Geiste Eckharts, hrg. v. *J. Koch*, Jg. 36/37, 2. Abh.
   - CT I, 6 = Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten, hrg. v. *J. Koch* u. *H. Teske*, Jg. 38/39, 4. Abh.
   - CT I, 7 = *J. Koch*, Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache u. Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten, Jg. 41/42, 1. Abh.
   - CT II = Traktate:
   - CT II, 1 (Auct.) = De auctoritate praesidendi in concilio generali, hrg. v. *G. Kallen*, Jg. 35/36, 3. Abh.
   - CT II, 1 (Rod.) = Brief an Rodericus Sancius, ebda. S. 106 ff.
   - CT III = Marginalien; bisher nur: *L. Baur*, NvC und Pseudo-Dionys..., Jg. 40/41, 4. Abh.
   - CT IV, 1 = Briefwechsel des NvC, 1. Sammlung, hrg. v. *J. Koch*, Jg. 42/43, 2. Abh.
   - CT IV(A) = *J. Koch*, NvC und seine Umwelt, Untersuchungen zu CT IV, 1, Jg. 44/48, 2. Abh.

     Weitere wichtige Briefe bei:
   - CT IV, 2 = Briefwechsel, 2. Sammlung: Das Brixner Briefbuch des Kard. NvC, hrg. v. *Fr. Hausmann*, Jg. 52, 2. Abh. (betrifft nur die Bistumsverwaltung).
   - Vanst. 2 = *E. Vansteenberghe*, Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle, Münster/W. 1915 (= Beitr. z. G. d. Philosophie d. MA.s, hrg. v. Cl. Bäumker. Bd. XIV, H. 2—4).
3. Schriften des Cusanus, im Auftrag d. Heid. Ak. Wiss. in deutscher Übersetzung, hrg. v. *E. Hoffmann* (Phil. Bibl. F. Meiner, Lpz, jetzt Hamburg, 1936 ff.). Da diese Übersetzungen nicht nur mit meist ausgezeichneten Einführungen u. Anmerkungen versehen, sondern nach den Handschriften selbst angefertigt sind, geben sie für einen größeren Teil des Cusanus-Werkes den heute zuverlässigsten Text:

Sap = Idiota de Sapientia *(E. Bohnenstädt)*
M = Idiota de Mente *(M. Honecker* u. *H. Menzel-Rogner)*
Stat = Idiota de staticis experimentis (Über Versuche mit der Waage: *H. Menzel-Rogner*)
Da = De Deo abscondito
QuD = De quaerendo Deum
FilD = De filiatione Dei
} *(E. Bohnenstädt)* Zus. in 1 Bd.: „Vom verborgenen Gott“
VisD = De visione Dei *(E. Bohnenstädt)*
Ber = De beryllo *(K. Fleischmann)*
Poss = De possest (Vom Können-Sein)
Apth = De apice theoriae (Vom Gipfel d. Betrachtg.)
} Zus. in 1 Bd. *(E. Bohnenstädt)*
Na = De non aliud (Vom Nichtanderen: *P. Wilpert*)
Lgl = De ludo globi *(G. v. Bredow)*
Pf = De pace fidei *(L. Mohler)*, bzw.: Glfr = Vom Glaubensfrieden
Cri = Cribratio Alkoran (Sichtung des Alkoran; *P. Naumann* u. *G. Hölscher;* 2 Teile).

Dazu jetzt außerhalb der „Philos. Bibl.“:

Pr = De principio *(M. Feigl* u. *J. Koch)*. Heidelb.1949.
Pr/SB = Predigten 1430—1441, dt. v. *J. Sikora* u. *E. Bohnenstädt*, Heid. 1952 (darunter 3 Stücke aus CT I wiederholt).

Im übrigen ist noch zu verwenden: Opera, Paris 1514, oder:

4. Bsl = Opera, Basel 1565. Dazu leistet immer noch wertvolle Dienste:
Sch = *F. A. Scharpff*, Des Kard. u. Bischofs NvC wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung, Freiburg/Br. 1862.

Nach Bsl bzw. Sch werden zitiert:

Cc = De Concordantia catholica, liber III
Ci = De coniecturis
Dpl = De dato patris luminum
Gen = De Genesi
VenSap = De venatione Sapientiae
Epp = Epistolae II—VII (an die Hussiten)
Exc = Excitationes (Predigtauszüge).

Außer den CT sind in den HSB noch von besonderer Wichtigkeit:

5. CSt = Cusanus-Studien:
CSt I = *E. Hoffmann*, Das Universum des NvC, Jg. 29/30, 3. Abh.
CSt III = *E. Bohnenstädt*, Kirche und Reich im Schrifttum des NvC, Jg. 38/39, 1. Abh.
CSt VI = *O. Menzel*, Johannes Kymeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen, Wittenberg 1538, Jg. 40/41, 6. Abh.

(CSt II, IV, V u. VII betreffen philologische oder naturwissenschaftliche Fragen.)

Chronologie der Werke bei *M. de Gandillac*. NvC. Studien zu s. Philosophie u. philos. Weltanschauung, deutsch v. *K. Fleischmann*, Düsseld. 53, S. 499 ff.

Auswahl: NvC., Texte seiner philosophischen Schriften, hrg. v. *A. Petzelt*, Stuttgart 1949.

Dr. Gropper, die Wetterauer Grafen und die Reformation in Kurköln 1537/1547

von Lutz Hatzfeld

Vor einiger Zeit hat R. Nürnberger[1] die Frage aufgeworfen, ob die protestantische Kirchengeschichtsschreibung ausreiche, um ein umfassendes Verständnis der Reformation zu vermitteln. Er ging dabei von der Auffassung aus, daß die „klassische" Geschichtsschreibung Rankes noch bis in die neuesten, von lutherischem Standpunkt her abgefaßten Gesamtdarstellungen hineinwirke. Gemeint war G. Ritter, und Nürnberger konfrontierte ihn mit Jedin und Lortz. Er resümierte aus dieser Gegenüberstellung, daß „die reformationsgeschichtliche Forschung der letzten Jahrzehnte . . . unter dem Einfluß der gewandelten Gegenwartslage zwischen den Konfessionen . . . sich neuen Fragestellungen zugewandt und nicht zufällig . . . das Thema der „Reform" (gegenüber der lutherischen „Reformation"! Anm. d. Vf.) . . . als eines ihrer großen Themen herausgearbeitet" habe. Er hatte bei diesen Ausführungen speziell W. Lipgens' Gropper-Biographie[2] im Auge, die nicht zuletzt eine Darstellung des ersten Kölner Reformationsversuches unter Hermann V. von Wied in katholischer Sicht sein will, und man muß einräumen, daß das Reformwollen der Altkirchlichen an diesem für Reformation und Gegenreformation entscheidenden Punkte von Ranke bis G. Ritter verkannt worden ist.

In feiner Kritik an Lipgens hat Nürnberger ferner die Frage aufgeworfen, ob es gerechtfertigt sei bei einer so eminent praktischen Persönlichkeit wie Gropper es war, die theologische Leistung in den Mittelpunkt der Untersuchung zu stellen. Er ist der Meinung, daß die theologische Arbeit nur „aus einem höchst bezeichnenden und sehr klaren Zeitbewußtsein hervorgegangen" sei[3] und daß Theologie und Politik zusammengesehen werden müßten, um das Schicksal des Gropperschen Unternehmens verständlich zu machen. Er verweist damit auf einen schwachen Punkt, der der gesamten „Reform"-Schule (Lortz, Diericks) gemeinsam ist. Man treibt Kirchengeschichte nach Maßgabe des 19. und 20. Jahrhunderts und versäumt darüber, das 16. Jahrhundert als nur sich selbst

[1] *R. Nürnberger,* Rheinische Vierteljahrsblätter 17, 1952, S. 480.
[2] *W. Lipgens,* Kardinal Johannes Gropper 1503—1559 und die Anfänge der katholischen Reform in Deutschland, Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 75, 1951.
[3] *Nürnberger,* Rhein. Vierteljahrsbl. 17, 1952, S. 480.

gleich zu erkennen. Das ist um so auffallender, als der schriftstellerisch nicht weniger denn Gropper fruchtbare Cassander, der seit 1543 in Köln lebte, bei Lipgens ebensowenig erwähnt wird wie bei Lortz. Es bleibt daher zum vollen Verständnis der theologischen Arbeit Groppers nötig, Noltes Cassander-Biographie[4] heranzuziehen. Auch Billick, Leichius und Velsius haben die ihnen gebührende Beachtung nicht gefunden[5]. Es ist daher zu überlegen, ob man Nürnberger noch folgen darf, wenn er meint, daß diese Schwäche durch eine einfache Akzentverschiebung zu beseitigen sei.

Wenn schon die (allerdings bestreitbare) Notwendigkeit einer Auflösung des klassischen Reformationsbegriffes in eine lutherische „Reformation" und eine katholische „Reform" besteht, dann darf ein drittes Reformwollen, die auf die Erlangung der Territorialität gerichtete Politik der Landesherrn, nicht übersehen werden. Sie hat nur zu oft in einem dominanten, und immer in einem intimen Verhältnis zu den kirchlichen Erneuerungsbestrebungen gestanden. Sie wird nach innen durch Mediatisierung, Säkularisierung, Arrondierung und Zentralisierung, nach außen durch Liberalisierung der Reichsverfassung demonstriert. Ihr Verhältnis zu Reform und Reformation ist gewöhnlich durch die lokalen Gegebenheiten bestimmt. Reform und Reformation sollten daher auch in ihrem Verhältnis zur Territorialgewalt behandelt werden. Jede kirchengeschichtliche Betrachtung, die dieses Verhältnis nicht beachtet, muß notwendig schief sein.

Dieser besondere Umstand gebietet eine methodische Bemerkung zur Landesgeschichtsschreibung. Sie hat sich, sehen wir von Ausnahmen ab, bisher auf die Darstellung der Geschichte einzelner politischer Gebilde, oft sogar unter Anlehnung an moderne Verwaltungsgrenzen, beschränkt. Es entstanden Haus-, Rechts-, Wirtschafts-, Sozial- und Kirchengeschichten ohne ausreichende Berücksichtigung der territorialpolitischen Gegebenheiten. Die Verwaltungsgeschichte wurde nur am Rande erwähnt, die Tätigkeit der Beamten verschwand im Schatten der jeweiligen Dynasten. Dadurch ging der enge Konnex, der zwischen innerer und äußerer Territorialpolitik im 16. Jahrhundert bestand, verloren. Mitwirkende Beziehungen von oft weitreichender Bedeutung, die nur sichtbar werden, wenn man das Territorialsystem als einen Organismus faßt, mußten demzufolge ganz verschwinden. Demgegenüber hat O. Brunner dargelegt[6], daß auch das 16. Jahrhundert eine Scheidung in autonome Sphären „Recht", „Staat", „Wirtschaft" etc. nicht verträgt, wenn man die Behörden in ihrem Funktionieren begreifen will.

[4] *M. E. Nolte*, Georgius Cassander en zijn oecumenisch streven, Nijmegen 1951.
[5] *G. Wolf*, Neues aus Kurköln im 16. Jahrhundert, 1904, S. 80, 97 f.
[6] *O. Brunner*, Land und Herrschaft, 1943, S. 130.

Die Bedeutung dieser methodischen Überlegung verkannte Lipgens, als er bei der Abfassung seiner Gropper-Biographie den politischen Ablauf im Kurfürstentum Köln als feststehend[7] voraussetzte. Es wird daher die Aufgabe dieser Studie sein, Reform und Reformation in ihrer Gebundenheit an eine (geistliche) Territorialgewalt, diese selbst in ihren vorwiegenden Beziehungen, darzustellen mit dem Ziel, das von Lipgens mit kundiger Hand entworfene Gropper-Bild auch nach dieser Seite hin sicherzustellen.

Seit Ranke in seiner „Deutschen Geschichte im Zeitalter der Reformation" (1839/47) dem Reformationsversuch des kölnischen Erzbischof-Kurfürsten Hermann V. von Wied einen verhältnismäßig breiten Raum eingeräumt hat, ist die niederrheinische Landesgeschichtsschreibung um die Sicherstellung der Einzelheiten dieses Ablaufes bemüht gewesen. Zunächst ging L. Ennen in seiner „Geschichte der Stadt Köln" (1875) sehr gründlich auf die Reformationsfrage ein und legte ein umfangreiches, bis dahin nicht ausgewertetes Quellenmaterial vor. Im Mittelpunkt seiner Darstellung stand die Auseinandersetzung Groppers mit Butzer, also die theologische Kontroverse. Obwohl schon Ranke auf die besondere Stellung der Grafen im Hochstift hingewiesen hatte und Ennen selbst neue Belege für die korporative Aktivität der Grafen in der Reformationsfrage beibringen konnte, ist die Frage nach der profanen Seite dieser Reformation auch dann unterblieben, als wenige Jahre später G. Drouven (1876) die diplomatischen Korrespondenzen des Kurfürsten mit dem Domkapitel und dem Kaiser publizierte. Drouven hat sich bemüht, die großen Zusammenhänge aufzuzeigen, dabei aber die Wetterauer Grafen und die inneren Probleme des Stiftes völlig außer acht gelassen. Danach gab C. Varrentrapp[8] unter Benutzung von Berliner und Marburger Quellen eine Gesamtdarstellung, die, über Ranke hinausführend, trotz des sich aufdrängenden Stoffes dem territorialpolitischen Gehalt nicht gerecht wurde. Zwar hat Varrentrapp auf die sozialen Fakten verwiesen, aber er hat sie weder in Hinsicht auf die Grafen noch auf die Bürgerlichen einer Interpretation unterzogen. Sie werden behandelt, als stünden sie außerhalb der historischen Kausalität. Auch die Rolle des hessischen Landgrafen wird zu günstig beurteilt.

Problemgeschichtlich hat auch G. Wolf (1905) zur Diskussion des ersten Kölner Reformationsversuches nichts Neues beigetragen. Ohne besondere Betonung läßt er die Kräfte, die Lossen[9] (1882/97) als verantwortlich für den Ausbruch des Kölnischen Krieges herausgestellt hatte, auch als die Hefe der beiden ersten Reformationsversuche erkennen: die Wetterauer Grafen. Aber die Geschichte der Wetterauer Grafen, die Jahrhunderte

[7] *Lipgens*, Gropper S. IX, ferner Annalen d. hist. Vereins f. d. Niederrhein 149/150, 1950/51, S. 47.
[8] *C. Varrentrapp*, Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln, 1878.
[9] *M. Lossen*, Der Kölnische Krieg, 1882/97.

lang eine politische Einheit bildeten, ist bis heute noch nicht geschrieben worden[10].

So konnte W. Lipgens (1951) die reformerischen Ideen Groppers während des Kölner Reformationsversuches unter Hermann von Wied als den Beginn der Gegenreformation herausstellen und den Sieg der alten Kirche als einen persönlichen Erfolg des Theologen Gropper feiern. Lipgens hat mit Nachdruck die europäische Stellung Kölns hervorgehoben, an einer anderen Stelle auch auf die territorialpolitischen Zusammenhänge im Ablauf des Reformationsversuches verwiesen[11], diese jedoch nur unter einem kirchenpolitischen Aspekt für Kurmainz durchgeführt. Obwohl er, wie vor ihm kein anderer, auf die Anfänge der weltlichen Reform eingegangen ist, ist es ihm nicht gelungen, diese in einem befriedigenden Zusammenhang mit der geistlichen Reform zu bringen.

Gleichzeitig wies J. Niessen[12] nach, daß der Reformationsversuch des Kurfürsten Hermann nur im engen Zusammenhang mit den Vorgängen in Jülich-Kleve-Berg verstanden werden kann. Zwar waren die Wirkungen des Geldrischen Krieges schon früher als wesentlich für den Ablauf des Kölner Reformationsversuches bewertet worden, jedoch waren die innerpolitischen Wechselbeziehungen ganz außer acht geblieben. Nun unterliegt auch Niessen dem Irrtum, als ob Reform- und Reformationsvorgänge als eine geistliche Angelegenheit von den profanen Abläufen getrennt behandelt werden könnten.

In Jülich hatte die landeskirchliche Entwicklung zuerst ihren Abschluß erlangt. 1532/33 hatten humanistisch-erasmisch gesinnte Räte unter dem weisenden Einfluß Konrads von Heresbach dieser Landeskirche eine neue Ordnung gegeben. So lange Heresbach in seinem Amte verblieb, konnte mit einer Änderung der strikten Unterwerfung der Kirche unter den Staat nicht gerechnet werden. Es empfiehlt sich daher auch heute noch, Wolters Heresbach-Biographie[13] bei der Beurteilung der kölnisch-jülichschen Beziehungen zu benutzen. Die landeskirchlichen Fortschritte Jülichs waren ausschließlich auf Kosten der geistlichen Jurisdiktion Kurkölns erfolgt, und Dr. Gropper, der Siegelbewahrer des Kurfürsten, erkannte aus dieser Situation wie auch aus den Münsterländischen Wirren, daß Reformen notwendig waren. Sie mußten einmal zur Straffung der kurfürstlichen Gewalt auf profanem Gebiet, dann aber auch zur Festigung der erzbischöflichen Autorität auf kirchlichem Gebiet erfolgen, um den

[10] Über die Wetterauer Grafen siehe *L. Hatzfeld*, Die nassauischen Voraussetzungen der niederländischen Rebellion von 1568, Phil. Diss. Marburg 1953, und derselbe, Der Wetterauer Grafenverein, Herborner Geschichtsblätter 1954.
[11] Ann. d. hist. Vereins f. d. Niederrhein 149/150, 1950/51.
[12] Rheinische Vierteljahrsblätter 15/16, 1950/51.
[13] *A. Wolters*, Konrad von Heresbach und der klevische Hof zu seiner Zeit, 1867.

berechtigten Amortisationen[14] künftig vorzubeugen. Diese in Köln von langer Hand vorbereiteten Reformen sind schon vor Ausbruch des Geldrischen Krieges angelaufen. Sie gewannen reformatorischen Charakter, als sich der Herzog von Jülich dem Kaiser widersetzte. Der Reformationsversuch scheiterte, als es dem Kaiser gelang, den Herzog niederzuwerfen.

Der Geldrische Krieg ist, wie 1896 durch P. Heidrich[15] ausgeführt wurde, nur durch die engen Wechselbeziehungen Jülichs zu Kurköln, Kursachsen und Hessen möglich gewesen. Man muß aber annehmen, daß Heidrich unter dem Einfluß des damals herrschenden Landgrafen-Bildes die Rolle Hessens zu wohlwollend beurteilt hat. Das enge Verhältnis, das der Landgraf nach dem Tode seines persönlichen Widersachers, des Grafen Heinrich von Nassau-Breda, zu der Königin-Statthalterin der Niederlande gewann, ist jedenfalls unbeachtet geblieben. Danken aber muß man Heidrich, daß er die Bedeutung des Streites für die Rechtsstellung der Niederlande zum Reich besonders hervorgehoben hat. Er folgt damit wesentlich der Auffassung Rankes, und auch Brandi (Karl V., 1937), G. Ritter (Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert, 1950) und Lortz (Die Reformation in Deutschland, 1948) haben sich ihm angeschlossen. Allerdings ist von den vorgenannten Autoren — und hierin unterscheiden sie sich von Ranke —, die Rolle, die die Grafen bei diesen Vorgängen gespielt haben, nicht beachtet worden. Das mag deshalb geschehen sein, weil, wie schon betont wurde, die Geschichte der Wetterauer Grafen noch immer nicht geschrieben ist. Aber auch die Stellung des Landgrafen in der geldrischen und kölnischen Auseinandersetzung ist noch nicht genügend präzisiert und die 1899/1900 von Meinardus vorgetragene Auffassung über den katzenelnbogischen Erbfolgestreit noch immer nicht anerkannt worden[16]. Die Ereignisse am Niederrhein stehen auch in einem inneren Zusammenhang zum Katzenelnbogischen Erbfolgestreit zwischen Hessen und Nassau-Dillenburg[17]. Gerade an diesem Beispiel wird deutlich, welch ein bedeutender Einfluß von diesem Streit auf die allgemeine Reichs- und Reformationsgeschichte ausgegangen ist.

Die korporative Wirksamkeit der Grafen in Kurköln ist auch von O. R. Redlich, (Staat und Kirche am Niederrhein zur Reformationszeit, 1938), auf dem Lipgens wohl hauptsächlich fußt, nicht erkannt worden.

---

[14] Zur Amortisationsgesetzgebung der Landesherrn vgl. *J. Hashagen*, HZ 126, 1922, S. 380.

[15] *P. Heidrich*, Der geldrische Krieg 1537—1543, Beitr. z. deutschen Territorial- u. Stadtgesch., 1896.

[16] Zur Kontroverse *Brandenburg* und *Hartung* gegen *Meinardus* siehe *L. Hatzfeld*, Voraussetzungen, S. 4.

[17] Vgl. hierzu *P. Kannengiesser*. Karl V. und Maximilian Egmont, Graf von Büren, 1895, Kap. III.

Daher fand auch er keine schlüssige Erklärung für die Wandlungen Groppers und des Kurfürsten.

Das Beispiel lehrt, daß es kein Zufall ist, wenn Ranke bis in die jüngsten Publikationen nachwirkt. Es handelt sich da um die Anwendung des Rankeschen Gedankens vom Primat der äußeren Politik, um die Mitbestimmung des inneren Lebens durch das politische Schicksal des Verbandes.

I. Der niederrheinische Raum

Der niederrheinische Raum, der erst seit dem Westfälischen Frieden auf die südliche Hälfte des nordwestlichen Reichsgebietes beschränkt ist, umfaßte noch um die Mitte des 16. Jahrhunderts den gesamten Nordwesten des Reiches: die Niederlande, Jülich-Kleve-Berg, Lüttich, Stadt und Stift Köln, die rechtsrheinischen Suffragane Kölns, das Herzogtum Westfalen und, wie noch zu zeigen sein wird, die wetterauischen Territorien bis Hanau.

Der natürliche Mittelpunkt dieses Raumes war Köln, die nordwesteuropäische Metropole, mit rund 35 000 Einwohnern noch immer die größte Stadt im Reich. Zwar reichte die geistliche Aufsicht der Erzdiözese nicht so weit wie der wirtschaftliche und kulturelle Einfluß der Universitäts- und Hansestadt, aber sie gab doch das politische Gerüst ab, an dem sich der niederrheinische Raum orientierte. Dieser in den Jahrhunderten großer Kaisertradition gefestigte Einfluß von Stadt und Diözese Köln hatte sich erneut aktiviert, seit sich die Kölner Universität zur Pflanzstätte des niederdeutschen Humanismus entwickelte. Als der Sturm der lutherischen Reformation durch Deutschland ging, bewahrte sie eine in erasmischem Gedankengut gegründete religiös-politische Sozietät, die den Wittenberger Neuerungen passiv gegenüber stand[18]. Selbstverständlich gab es auch eine Kirchenfrage, aber sie war hier nur sekundär theologisch-dogmatischer Natur. Es ging vorwiegend um eine Neuabgrenzung der weltlichen Rechte der Kirche gegenüber den Erfordernissen des modernen Territorialstaates. Mehr als irgendein anderer Ort war daher Köln geeignet, eine vermittelnde Stellung zwischen den Konfessionsparteien einzunehmen.

In der landeskirchlichen Entwicklung war das Herzogtum Jülich-Kleve-Berg den deutschen Territorien vorausgegangen und hatte schon vor dem Einsetzen der lutherischen Reformation eine echte Landeskirche ausgebildet. Der territorialpolitische Gesichtspunkt, der andernorts für den Beginn der Reformation entscheidend war, entfiel daher für das Herzogtum,

[18] Vgl. hierzu *J. Hashagen,* Erasmus und die klevischen Kirchenordnungen von 1532/33. Bezold-Festschrift 1921.

dessen Staatsgebiet, seit 1521 in vier Parzellen gegliedert, von der Maas bis an die Weser reichte. Geographisch waren diese Besitzungen dem Hoheitsbereich des Erzbischof-Kurfürsten so eng verwoben[19], daß der Herzog, kam es ihm auf ein fried-nachbarliches Verhältnis zu Kurköln an, mit dem Kurfürsten eng zusammenarbeiten mußte. Diese Korrespondenz ist im 16. Jahrhundert durch Herren- und Beamtengeschlechter gefördert worden, die an beiden Höfen vertreten waren, so die Grafen von Neuenahr, Baers, von Vlatten, Wilhelm von Ketteler. Sie wurde außerdem befestigt durch gemeinschaftliche Interessen in den Niederlanden, die durch die Ausbildung der habsburgischen Hausmacht gefährdet waren.

Bekanntlich hatte Karl V. die schon von Maximilian I. eingeleitete Politik der Arrondierung und Herauslösung der Niederlande aus dem Reichsgebiet erfolgreich fortgesetzt und hielt fest an dem Verzicht, den Gerhard von Jülich 1473 zugunsten Habsburgs in der Geldern-Frage ausgesprochen hatte. Dieser verbriefte Verzicht war niemals Gegenstand der aktiven Politik Jülichs geworden[20]. Es entstand eine latente Spannung, die akut wurde, als man in den dreißiger Jahren mit dem Erlöschen des Hauses Geldern rechnen mußte. Der Kaiser hatte die Möglichkeit, seine Hauslande zu arrondieren und seine Stellung an der Rheinmündung endgültig zu befestigen. Jülich-Kleve-Berg hingegen winkte der Aufstieg zur norddeutschen Vormacht.

Der Kaiser ging ferner mit Gedanken um, die auf eine Neuordnung der niederländische Kirchenorganisation in jenem Ausmaße zielten, wie sie später durch Philipp II. durchgeführt wurden. Das mußte den Widerstand Kölns hervorrufen, das in diesem Falle empfindlich geschädigt wurde.

Nur ein kleiner Teil der wetterauischen Territorien lag im Bereich der kölnischen Jurisdiktion; aber die besondere Bedeutung der Niederlande für das führende wetterauische Grafengeschlecht, die Nassauer, auch die engen verwandtschaftlichen Beziehungen, die dieses Haus mit dem Kurfürsten von Köln, dem Herzog von Jülich und den Grafen am Rhein (Neuenahr, Manderscheid, Egmont) verbanden, brachten es mit sich, daß diese sich hauptsächlich nach Köln ausrichteten. Es ist daher auch nicht verwunderlich, daß der Kurfürst und der Graf von Nassau-Dillenburg, Wilhelm der Reiche, durch den gleichen Geschäftsträger, den Lic. Georg Schorn, am kaiserlichen Hofe vertreten waren.

Maßgeblicher für die Ausrichtung der Grafen auf Köln waren soziale Ursachen. Die Grafen standen in einem harten Abwehrkampf gegen die rasch um sich greifende hessische Landeshoheit. Seit sich Landgraf Wilhelm das katzenelnbogische Erbe widerrechtlich angeeignet hatte (1500),

[19] *Redlich* S. 6.
[20] *Kannengiesser* S. 2 ff.

waren die Häuser Nassau, Solms, Isenburg, Hanau, Wittgenstein, Westerburg, Königstein und Wied in ihrer Existenz unmittelbar bedroht. Der Landgraf widersetzte sich den rechtsgültig ergangenen Reichsentscheidungen und die Grafen mußten zu ihrer Selbstbehauptung Aufwendungen machen, die ihre natürlichen Hilfsmittel weit überschritten. In diesem Abwehrkampf fanden besonders die Nassauer, die ihn mit dem Streit um Katzenelnbogen ja auch zur Hauptsache trugen, den Beistand des Kaisers, des Herzogs von Jülich und des Kurfürsten von Köln, der ihnen nah verwandt war und auch mit seinem Kapitel in dieser Frage übereinstimmte. Es waren nämlich in Köln die rheinisch-wetterauischen Grafengeschlechter bevorzugt stiftfähig, und in einer Zeit, in der die einzelnen Geschlechter finanziell überfordert waren, kam es mehr denn je darauf an, die nachgeborenen Söhne mit geistlichen Pfründen zufriedenzustellen. Es war daher nicht nur die Vertreibung Hessens aus dem katzenelnbogischen Erbe, sondern auch die Behauptung des status quo am Niederrhein eine Existenzfrage für die wetterauischen Grafen.

Zur Verteidigung ihrer politischen und sozialen Stellung hatten sich 1515 die Grafen in der Wetterau und in den Niederlanden[21] zu einer aus der wetterauischen Einung hervorgegangenen Föderation zusammengeschlossen, und Graf Heinrich von Nassau-Breda hatte dieser Föderation eine in zwei Hauptmannschaften gegliederte feste Organisation gegeben. Führer der wetterauischen Hauptmannschaft war Ludwig von Stolberg-Königstein, der niederländischen Wilhelm von Nassau, der auch in der wetterauischen Hauptmannschaft Sitz und Stimme hatte.

Diese Einung hatte 1527/28 aus konfessionellen Gründen[22] eine Lockerung erfahren[23]. Sie festigte sich wieder nach dem Übertritt der Nassau-Dillenburger zur Augsburger Konfession[23a] und trat seit 1540, wenn auch

---

[21] Die Wetterauer Korrespondenz versteht unter den niederländischen Grafen die Grafen am Rhein, in der Eifel und auf dem Westhang des Westerwaldes.

[22] Staatsarchiv Marburg Han. Arch. A 181 nr. 4.

[23] Die von *O. Meinardus*, Der Katzenelnbogische Erbfolgestreit I, S. 28, vertretene Ansicht, die Einung sei wegen der drohenden Haltung Hessens während der Packschen Händel auseinandergebrochen, ist nicht haltbar.

[23a] *H. F. Röttsches*, Luthertum und Calvinismus in Nassau-Dillenburg, Phil. Diss. Mainz 1953, S. 8 ff. hat die Bedeutung der Wetterauer Grafeneinung für die Hinwendung Nassau-Dillenburgs zur Reformation nicht in Betracht gezogen. Überhaupt hat Röttsches seine Untersuchungen allein auf die Glaubenskirche beschränkt, die Kirche als weltliche Organisation von vornherein aus seiner Fragestellung ausgeklammert und alle vorreformatorischen Ansätze, die ja gerade die Kirche als weltliche Institution betrafen, geleugnet. Auf diesem Wege konnte er zu gar keinem anderen Ergebnis gelangen, als daß Graf Wilhelm von Nassau unabhängig von der politischen Lage und aus reiner Glaubensüberzeugung zur Reformation übergetreten sei. Die Ereignisse in Kurköln hat Röttsches ganz übergangen. Gerade dieses Beispiel hätte ihm zeigen sollen, in welchem Maße der nassauische Protestantismus politisiert war. Vgl.

nicht offen und mit unterschiedlichem Eifer, in allen Standessachen korporativ auf. Dabei überwog immer mehr der Einfluß des nassauischen Blutkreises, dem die Häuser Stolberg, Wied, Neuenahr, Manderscheid, Schauenburg und Hanau eng verbunden waren. Die Stellung der Nassauer war auch insofern günstig, als sie in vier Kreisen Sitz und Stimme hatten.

Den regen Anteil, den die Grafen am Geistesleben der Kölner Universität nahmen — hier sei nur Hermann von Neuenahr genannt —, sowie die wirtschaftlichen Bindungen, die ihre Territorien mit dem kölnischen Markt eingegangen waren, vertieften diese Stellung innerhalb der kölnischen Sphäre. Ein namhafter Teil der gräflichen Beamten hatte in Köln studiert. Viele hochangesehene Familien Kölns entstammten gräflichen Territorien.

So kann man mit Fug sagen, daß innerhalb der oben erwähnten religiös-politischen Sozietät des niederrheinischen Raumes die Grafen das bedeutendste Element ausmachten. Die enormen Interessen, die sie im Reformationsfalle in Köln sicherzustellen hatten, mußten hervortreten, sobald der Erzbischof-Kurfürst an den bestehenden Grundlagen rüttelte.

Nach dem Einfluß der Grafen auf den Reformationsversuch des Kurfürsten Hermann ist bisher noch nicht gefragt worden. Es wird daher zu prüfen sein, wer seine Hintermänner waren. Ferner gilt es, das öffentliche Verhalten der Grafen gegenüber der fortschreitenden Reformation unter einem korporativen, einem dynastischen, einem religiösen und einem sozialen Aspekt zu behandeln. Eine vorherige Prüfung der Geschichte des Geldernschen Krieges ist für eine solche Fragestellung aus den oben angeführten methodischen Gründen von Nutzen.

II. Der Geldrische Krieg

Nachdem er das von seinem Großvater an Karl den Kühnen verkaufte Herzogtum zurückerobert und in einer langen Reihe verheerender Kämpfe behauptet hatte, war der Herzog Karl Egmont von Geldern 1534 in ein enges Verhältnis zur französischen Krone getreten[24]. Dieser Schritt erregte nicht nur die Aufmerksamkeit des Kaisers und der ihm treu ergebenen Bürenschen Linie des Hauses Egmont[25], sondern veranlaßte auch die Stände von Geldern zu der Erklärung, daß sie weder französisch

hierzu auch *L. Hatzfeld*, Graf Wilhelm der Reiche von Nassau-Dillenburg, Nassauische Lebensbilder V (im Erscheinen).

[24] *Ranke* IV S. 140 ff.

[25] *Kannengiesser* S. I f. — 1528 anerkannte Karl Egmont die Oberstatthalterschaft des Kaisers in Utrecht und Oberyssel und nahm Geldern und Zutphen von ihm zu Lehen. Er wurde hierzu durch seinen Vetter Florent von Büren gezwungen, der seit 1524/25 Luxemburg, Limburg und Herzogenbusch niedergeworfen hatte.

noch burgundisch werden, sondern geldrisch, d. h. beim Reich bleiben möchten. Sie traten gleichzeitig in Fühlung mit dem Herzog von Jülich, der die nächsten Ansprüche auf Geldern geltend machen konnte. Sie schlossen im Januar 1538, als der Tod des Herzogs Karl zu erwarten war, einen Vertrag mit dem Jülicher, nach dem beim Ableben Karls der Erbe Jülichs, Herzog Wilhelm, in die geldrische Erbschaft eintreten sollte[26]. Dieses Abkommen stand im Widerspruch zu wiederholt verbrieften Zusicherungen Jülichs an den Kaiser, auf seine Ansprüche zugunsten Burgunds zu verzichten. Der Kaiser versagte daher die Bestätigung. Er empfand die Haltung des Herzogs Johann von Jülich auch insofern als eine Undankbarkeit, als er 1521 die Vereinigung Jülichs mit Kleve gegen die Ansprüche Kursachsens gefördert hatte. Die damalige Haltung des Kaisers war allerdings auch durch Hausinteressen bestimmt gewesen und hatte dem Grafen Heinrich von Nassau ermöglicht, den klevischen Anteil an Katzenelnbogen zu erwerben (1521). Die Verschwägerung Nassaus mit Egmont-Büren hat dabei sicher eine Rolle gespielt[27]. Jülich und Sachsen hatten sich im Verlauf der zwanziger Jahre durch die Vermittlung der Grafen Wilhelm von Nassau, Reinhard von Solms und Wilhelm von Neuenahr verglichen, und nach der Vermählung des Kurprinzen Johann Friedrich mit Sibylle von Jülich war eine Erbeinigung aufgerichtet worden, die dem Hause Sachsen Erbrechte am Niederrhein sicherte. Das Erscheinen der protestantischen Vormacht am Niederrhein war dem Kaiser nicht weniger zuwider als der Heimfall Gelderns an Jülich. Er erfolgte mit dem Tode des Herzogs Karl im Juni 1538. Die Proteste der Königin-Statthalterin, die die burgundischen Interessen zu wahren suchte, waren vergeblich. Der Kaiser selbst war militärisch so sehr engagiert, daß er zu einer aktiven Politik nicht fähig war. Dennoch bestand er auf seinen Ansprüchen. Als 1539 der Herzog Johann starb, vereinigte sein Sohn Wilhelm das Gesamterbe Jülich-Kleve-Geldern-Berg-Mark-Ravensberg. Unter dem leitenden Einfluß der väterlichen Räte[28] wurde die früher eingeschlagene Politik fortgesetzt und die Verbindung Annas von Jülich mit Heinrich VIII. von England zu diesem Zwecke ins Werk gesetzt (1539). Der Herzog trat außerdem in ein vertragliches Verhältnis zur französischen Krone (1540), mit der Barbarossa Chaireddin, die Pforte und Dänemark verbündet waren.

---

[26] *Heidrich* S. 4 ff, *Lortz* II S. 251. *Redlich* S. II ff, 54 gibt die beste Zusammenfassung.

[27] Wilhelm von Nassau-Dillenburg war 1516—1529 mit Walburg Egmont, Gräfin von Büren, verheiratet.

[28] In Frage kommen Johann Ghogreff, Heinrich Olisleger, Konrad von Heresbach, Johann von Vlatten und Hermann von Wachtendonk. Vgl. *Heidrich* S. 22 Anm. I.

In dieser Situation erwies sich der Landgraf von Hessen am Fortgang der Entwicklung sehr interessiert; allein der Herzog vermochte eine konfessionelle Annäherung an die Schmalkaldener, die er seit 1535 vorbereitet hatte, nun nicht mehr zu vollziehen, da er sich gegenüber den geldrischen Ständen zum Schutz der katholischen Religion verpflichtet hatte.

Diese Haltung Jülichs blieb natürlich nicht ohne Rückwirkungen auf die Reformen, die unter dem hauptsächlichen Einfluß Dr. Groppers in Kurköln 1536 eingeleitet worden waren. Man muß annehmen, daß diese in einer geistigen Beziehung zu Konrad von Heresbach standen, dem Reformer Jülichs, der ein enges Verhältnis zu Erasmus und Melanchthon pflegte und die Erziehung des Herzogs Wilhelm geleitet hatte.

Der Kaiser, der 1538 mit Frankreich Frieden geschlossen und ein engeres Verhältnis zu diesem gesucht hatte, mußte 1540 erkennen, daß der Friede verloren war. Die deutschen Fürsten sahen in einer Verbindung des Kaisers mit dem allerchristlichsten König eine Bedrohung ihrer Libertät und stellten sich, alle konfessionellen Rücksichten beiseite lassend, fast geschlossen gegen ihn und deshalb auf die Seite des Herzogs von Jülich. Frankreich hingegen, das den Kaiser durch eine innere Opposition gebunden sah, erhob erneut Ansprüche auf Mailand. Karl V. mußte wieder an eine militärische Entscheidung denken und zögerte nicht, diese diplomatisch vorzubereiten. Den Ansatz zu dieser Politik bot ihm das Haupt der Schmalkaldener, Landgraf Philipp, selbst.

Dieser seine Standesgenossen überragende Reichsfürst war durch eine bigamische Heirat dem kaiserlichen Halsgericht verfallen. Ein Prozeß bot dem Kaiser Gelegenheit, sich seines gefährlichsten Opponenten im Reich zu entledigen. Der Landgraf, der sich der Königin-Statthalterin genähert hatte, nachdem er in Düsseldorf nicht zum Zuge gekommen war, trat nun durch niederländische Vermittlung in direkte Verhandlungen mit dem Kaiser[29]. Im Regensburger Geheimvertrag (1541) verzichtete Karl auf eine peinliche Verfolgung der bigamischen Verfehlungen des Landgrafen. Dieser hingegen verpflichtete sich, im Falle eines Krieges des Kaisers gegen Jülich den Herzog nicht zu unterstützen und auch den Beistand der Schmalkalender zu hintertreiben.

Der Vertrag zwischen Kaiser und Landgraf war aus territorialen Gründen möglich geworden. Der Landgraf hatte sich das katzenelnbogische Erbe gegen jedes Recht angeeignet und sich wiederholt der Vollstreckung rechtskräftig ergangener Reichsentscheide zu entziehen gewußt. Der Kaiser war dabei ein tätiger Förderer der gegnerischen Interessen gewesen. Jetzt war der Kaiser mit militärischer Macht unterwegs, um sich, gleichfalls wider besseres Recht, zur Arrondierung seiner

[29] *Brandi* S. 409.

Hauslande fremden Gutes zu bemächtigen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß die hessischen Unterhändler bei dieser Gelegenheit den katzenelnbogischen Streit zur Sprache gebracht und versucht haben, den Kaiser auch in dieser Sache auf ihre Seite zu bringen. Zwar ist ein solches Abkommen nicht paraphiert worden, doch ging die Verständigung des Landgrafen mit dem Kaiser so weit, daß 1542 die Ernennung des Landgrafen zum kaiserlichen Generalkapitän in Erwägung gezogen werden konnte[30]. Sie scheiterte an den Entschädigungsforderungen des Landgrafen, der nicht mit Geld zufrieden war, sondern Land wünschte. Auch bei der Beurteilung dieser Forderung muß an die katzenelnbogischen Grafschaften gedacht werden.

Diese Vorgänge sind durch die Nassauer beobachtet worden. Heinrich von Nassau-Breda, der kaiserliche Oberkammerherr, der als Senior des Hauses den katzenelnbogischen Prozeß gegen Hessen geleitet hatte, war 1538 gestorben. Damit ging das nassauische Seniorat auf den jüngeren Bruder, den Grafen Wilhelm von Nassau-Dillenburg, über. Dieser war am kursächsischen Hofe erzogen worden, hatte später die jülisch-sächsische Verbindung vermittelt und hielt an der katzenelnbogischen Forderung fest. Dabei hatte er die Unterstützung Jülichs, denn er war durch seine Mutter dem klevisch-jülischen Hause nah verwandt, wie denn auch 1500 eine Hälfte der katzenelnbogischen Erbschaft an Kleve gefallen war. Diesen Anteil hatte das Haus Jülich zu einem ungewöhnlich niedrigen Preise, der 1540 noch nicht einmal erlegt war, 1521 beim Antritt der Erbfolge in Kleve an Nassau abgetreten. Dadurch war ein scharfes Vorgehen gegen Hessen möglich geworden. Kein Wunder, daß der Landgraf nun die Gelegenheit ergriff, sich für erlittene Unbill zu revanchieren. Seine Befürchtung, Heinrich von Nassau könne einen möglichen niederrheinischen Krieg auch auf Hessen ausdehnen, war nicht unbegründet[31]. Nach dem Tode Heinrichs trat Graf Wilhelm für Jülich ein. Denn zu der Verpflichtung gegenüber Jülich kam für die nassauische Partei die Überlegung, daß von einem Kaiser, der nach der nassauischen Lesart sich selbst des Landraubes schuldig machte, eine Exekution der katzenelnbogischen Urteile nicht mehr zu erwarten sei. Graf Wilhelm hatte daher versucht, dem jülisch-burgundischen Streitfall vorzubeugen und sich mit Neuenahr in die Eheberedung der verwitweten Herzogin Christine von Mailand, einer Nichte Karls V., mit Wilhelm von Jülich eingeschaltet[32]. Als diese Verhandlungen scheiterten, gingen beide eigene Wege, die durch die sozialen Interessen der Grafen in Köln gewiesen waren.

[30] *Brandi* S. 431.
[31] *O. Diemar,* Göttingische Gelehrte Anzeigen 163, 1901, S. 507.
[32] *J. v. Arnoldi,* Historische Denkwürdigkeiten, 1817, S. 220.

Seit 1538 der Schmalkaldener Union eine katholische Liga entgegengesetzt worden war, betrieb Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen eine überkonfessionelle Verbindung Hessen-Sachsens mit Bayern, Trier und Jülich[33]. Als seine Politik 1542 zum Tragen kam, scheiterte sie an den hessischen Einwendungen, die notwendig waren, um die im Vorjahr gegen den Kaiser übernommenen Verpflichtungen in der Geldern-Frage zu erfüllen.

Nachdem die Nürnberger Vergleichverhandlungen gescheitert waren, war die bewaffnete Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Herzog unvermeidbar geworden. Während Hessen diese Gelegenheit ergriff, den katholischen Herzog Heinrich von Braunschweig aus seinem Lande zu verjagen, glaubte man in Düsseldorf, durch eine rasche Hinwendung zur Reformation Zutritt zu dem Schmalkalender Bündnis gewinnen zu können. Da Melanchthon gerade in Köln weilte, bat der Herzog den Kurfünsten von Sachsen, diesen für eine Weile nach Düsseldorf zu beurlauben. Johann Friedrich ging bereitwillig auf das Ersuchen des Schwagers ein, und stellte auch einen formalen Aufnahmeantrag für Jülich[34], allein der Antrag scheiterte am hessischen Veto. Jetzt löste sich der Kurfürst aus dem engen Verhältnis zu Hessen, und Nassau durfte hoffen, die Hilfe Sachsens gegen Hessen gewinnen zu können. Dennoch blieb die Politik Wilhelms von Nassau, der seit 1540 in die Absichten des Düsseldorfer Hofes eingeweiht war[35], ein Wagnis; und man kann sie, auch in ihrer Gebundenheit an Kursachsen, nur dann erkennen und verstehen, wenn man den gleichzeitigen Ablauf in Kurköln betrachtet.

III. Der erste Kölner Reformationsversuch

Hermann V. von Wied, Erzbischof-Kurfürst von Köln, war 1477 geboren, also zur Zeit der Reformationsbestrebungen ein betagter Sechziger, der sich weniger durch theologische Gelehrsamkeit als durch Würde und Charakter auszeichnete. Seit er 1515 zur Regierung gekommen war, hatte er in innenpolitischen wie in diplomatischen Geschäften Gemessenheit und nüchternen Verstand bewiesen. Nach dem Auftreten Luthers hatte er entsprechend der geistigen Situation am Niederrhein, die kirchlichen Einrichtungen geschützt, aber auch gegenüber den Eigenmächtigkeiten des Vatikans bewiesen, daß er als Landesherr respektiert zu werden wünschte. Auch der kaiserlichen Kirchenpolitik vermochte er nicht zu folgen. 1521 bzw. 1530 waren seine Bevollmächtigten angewie-

[33] *G. Mentz*, Johann Friedrich der Großmütige I, 1903, S. 365 u. 379.
[34] *Heidrich* S. 93.
[35] ebenda S. 93. — *Arnoldi*, Geschichte der Oranien-nassauischen Länder und ihrer Regenten III, 1, 1799, S. 260 u. 266, III, 2 S. 88 f.

sen, das gegen Luther gerichtete Wormser Edikt ausdrücklich zu mißbilligen[36]. 1526 war er für die Beseitigung des Zölibats eingetreten[37].

Als durch den Augsburger Reichstag von 1530 eine Reichspolizeiordnung erlassen wurde, die für eine künftige Territorialgesetzgebung wegweisend war, zögerte er nicht, im Rahmen der Erblandsvereinigung von 1463[38] von seinem legislativen Hoheitsrecht Gebrauch zu machen. Der damals beginnende strukturelle Wandlungsprozeß zeitigte in Kurköln rasche und einschneidende Erfolge[39]. Er vollzog sich — das ist besonders zu beachten — in enger Zusammenarbeit mit Jülich.

Diese Maßnahmen, die durch eine Abgrenzung der Instanzenzüge eine zentrale Ausübung der Landeshoheit bewirkten, konnten erst dann voll zur Geltung kommen, wenn der eigentliche Verwaltungsträger, das dem Amt verbundene Gericht, aus einer amtspartikularen Autonomie herausgelöst und einem allgemeinen Landrecht unterworfen wurde. Nach dem Umfang des damaligen Polizeiwesens mußte eine derartige Reform auch in einem geistlichen Territorium mit Notwendigkeit mit den kirchlichen Belangen in Konflikt geraten. Durch das Auftreten der Wiedertäufer in Münster zum Handeln gedrängt, traf der Erzbischof im Herbst 1535 mit dem Herzog von Jülich zusammen, um gemeinsam mit diesem die geeigneten Maßnahmen zu ergreifen. Die Verhandlungen wurden 1535/37 durch die maßgeblichen Räte, Dr. Gropper und Dr. von Heresbach, fortgesetzt, doch konnte eine volle Übereinstimmung nie erzielt werden, da Gropper nicht in der Lage war, sich den Bedürfnissen Jülichs anzupassen[40].

Im Frühjahr 1536 trat ein Provinzialkonzil zusammen, das — mit Unterbrechung tagend — erst 1538 verabschiedet wurde. Die Reformen, die dieses Konzil seit 1536 angeordnet hat, sind, wie fast alle Ordnungen des frühen 16. Jahrhunderts, auf dem Papier geblieben. Seitens Jülichs war man der Meinung, daß der Mißerfolg durch die Übereilung Groppers verursacht worden sei[41].

Parallel diesem Konzil tagte seit Januar 1537 in Poppelsdorf, einer kurfürstlichen Residenz, ein Landtagsausschuß, der schließlich „des Erzstifts Cöln Reformation dere weltlicher Gericht, Rechts und Polizei" annahm. Diese Reformation wurde 1538 gedruckt und in Kraft gesetzt. Ihre Durchführung machte schnelle Fortschritte. Dadurch gewannen die Landstände ein sichtbares Übergewicht über das Konzil. Es mußte daher zwischen beiden Institutionen zu Auseinandersetzungen kommen, bei denen sich erwies, daß Hermann von Wied mehr Kurfürst als Erzbischof, mehr Landesherr als Kirchenfürst war. Er entsprach damit den

[36] *Wolters* S. 90. [37] *Redlich* S. 24. [38] *G. Wolf* S. 2.
[39] *Varrentrapp* S. 41 ff.
[40] *Wolters* S. 91. *Redlich* S. 51 ff.
[41] *Wolters* S. 107.

Bedürfnissen des Territoriums, die durch die Landesausschüsse zum Ausdruck gebracht worden waren. Es kam zu personalen Veränderungen in der Umgebung des Kurfürsten. Der bis dahin allmächtige Gropper mußte seit 1537 seinen Einfluß mit protestantisch gesinnten Räten teilen, so Medmann, Pruger, Oldendorp und Büchel.

Es trat nun auch hervor, daß der Kurfürst ein Graf von Wied und fast allen Grafengeschlechtern in der Wetterau, auf dem Westerwald, am Rhein und an der Eifel verwandt war. Er kannte die soziale Lage seines Standes und war sich der hohen Bedeutung bewußt, die dem Erzstift bei der Lösung dieser Frage zukam. Es war ihm daher unmöglich, sich den Forderungen der Domherrn reichsgräflicher Herkunft und ihren Verwandten zu verschließen. Er öffnete sich dem Einfluß der Grafen Dietrich von Manderscheid-Schleiden, Arnold von Manderscheid-Blankenheim sowie Hermann und Wilhelm von Neuenahr, also durchaus protestantischen Persönlichkeiten der niederländischen Hauptmannschaft im Wetterauer Grafenverein[42]. Der bedeutendste Einfluß innerhalb der gräflichen Gruppe scheint von Heinrich von Stolberg und dessen Schwager, Wilhelm von Nassau, ausgegangen zu sein[43]. Diese beiden Grafen waren, während sich 1541 der Regensburger Reichstag versammelte, um den großen Religionsvergleich zustande zu bringen, dabei, die Säkularisation des Erzstiftes voranzutreiben. So konnte der kurfürstliche Sekretär Dr. Büchel, den die Grafen für sich gewonnen hatten, am 6. Mai Heinrich von Stolberg melden, daß Dr. Schöppenstedt sich an den kaiserlichen Hof, also nach Regensburg begeben habe, Dr. Omphalius aber nach Köln aufgebrochen sei, um ihm, Stolberg, und dem Grafen Wilhelm von Nassau zu dienen. Nassau habe zusammen mit dem Grafen von Neuenahr mit dem Kurfürsten verhandelt. Dieser sei geneigt, auf eine gewisse Zeit aus dem Kurfürstentum zu weichen; doch wisse er nicht, was ausgerichtet worden sei[44].

Etwa ein Jahr später bezog Heinrich von Stolberg den „Nassauer Hof" in Köln; Graf Wilhelm von Nassau, der ihm die Benutzung seines Stadthauses auf seinen ausdrücklichen Wunsch hin gestattet hatte, schrieb ihm, daß er ihm nicht nur in dieser Bitte, sondern auch noch in einem viel größeren Anliegen willfahren werde. Gleichzeitig nannte er die sieben Priesterkanoniker die „sieben bösen Geister der Kölner Domkurie"[45].

Stolberg hatte den „Nassauer Hof" schon 1539 bewohnt und war 1542 gerade zum Domdechanten aufgestiegen. Man ist daher berechtigt, den

[42] *Ennen* IV S. 394 f. — *Varrentrapp* S. 86 ff.
[43] *Jacobs*, Juliane von Stolberg, 1889, S. 231 ff.
[44] Dieser Brief ist bisher noch nicht berücksichtigt worden. *Jacobs* S. 252 gibt als Quelle das Gräfl. Stolbergische Hausarchiv in Wernigerode an (Stolbergsche Korr. II b F.).
[45] *Jacobs* S. 232. 383 Anm. 57, *G. Wolf* S. II.

„Nassauer Hof" als das Hauptquartier der Reformation in Köln anzunehmen.

Im Februar 1542 hatte Martin Butzer Köln einen ersten Besuch abgestattet, hatte lange Gespräche mit dem Kurfürsten geführt, Dr. Gropper getroffen, und war in Eintracht von diesem geschieden. Die inneren Voraussetzungen einer Kirchenreformation schienen erfüllt, und die jüngsten Entwicklungen des geldrischen Streites waren geeignet, dem Kurfürstentum bei der Durchführung der Reformation als Schirm zu dienen. Die politischen Ideen, die die Berufung Butzers bewirkt hatten, und die Persönlichkeiten, die sie beim Kurfürst verfochten, können Gropper auf die Dauer nicht entgangen sein. Dieser Gelehrte bürgerlicher Herkunft mußte erkennen, daß das Reformwerk immer mehr seinen Händen entglitt und unter der Leitung einiger Grafen protestantischen Charakter gewann. Die Entwicklung drohte ihm davonzulaufen. Er mußte bestrebt sein, sie wieder unter seine Kontrolle zu bringen.

Johannes Gropper, der 1503 in Soest geboren war, entstammte einer Familie, die nach langer handwerklicher Tradition seit der Jahrhundertwende im Zuge der Umwandlung der sozialen Struktur der Städte einen deutlichen Aufstieg nahm. Bei der Einführung der Reformation in Soest verließ der Vater Groppers die Stadt unter Verlust seiner gesamten liegenden Habe. Das ist für das Verhalten des Sohnes wichtig. Er bezog die Universität Köln, kam hier von Anfang an in humanistische Kreise, stand — wie Heinrich von Stolberg — Caesarius von Jülich und Hermann von Neuenahr nahe, erlangte 1525 die juristische Doktorwürde und wurde durch den persönlichen Einfluß Neuenahrs 1526 zum Großsiegler des Kurfürsten berufen. Etwa gleichzeitig erlangte er ohne besondere Vorbereitung die Priesterweihe. Damit war seine Karriere gesichert.

Wie überall im Reich wirkte die methodische Arbeit der humanistisch gebildeten Räte auch in Köln wie eine Reform an sich. Der neue Geist drängte auch in der Verwaltung zu neuen Organisationsformen. Es ist daher nur natürlich, daß Gropper sogleich unter den Reformern zu finden ist. Schließlich trat er an die Spitze der Reformpartei und veranlaßte den Kurfürsten zu jenen Maßnahmen, die 1536/38 ins Werk gesetzt wurden. Es lag in der Natur seines Amtes und der Zeit, daß er sich immer mehr mit theologischen Problemen befaßte. Die Konsequenzen, die aus den gescheiterten Religionsgesprächen gezogen werden mußten, führten ihn tief in die dogmatische Auseinandersetzung hinein. Daß er dabei mit hohem Verantwortungsgefühl die Wahrheitsfrage aufwarf und mit politischem Verstand das Mögliche vom Unmöglichen schied, kann nicht bezweifelt werden. Deshalb konnte er sich auch mit Butzer verständigen, der politisch-theologisch kongenialen Persönlichkeit des

oberdeutschen Humanismus, mit der er, wie schon ausgeführt wurde, im Februar 1542 noch übereinstimmte.

Nach dem Besuch Butzers in Köln kam die Reformationspartei mit ihren Plänen ans Licht. Am 11. März ließ sich der Kurfürst von den Ständen eine Reformationsvollmacht erteilen. Stolberg wurde Domdechant und nahm seinen Sitz in der Stadt Köln, die sich jeder Neuerung widersetzte. Am 1. September ließ der Kurfürst dem Domkapitel einen im lutherischen Geist gehaltenen Reformationsentwurf vorlegen. An dem Widerstand, den ihm die Priesterkanoniker, also Gelehrte, Räte, Juristen bürgerlicher Herkunft, entgegensetzten, wird deutlich, daß sie an der Entstehung des Entwurfes nicht beteiligt waren. Als seine Urheber kommen daher nur die Kreise um Stolberg in Frage, und es gibt Gründe, seit dem Frühjahr 1541 die Tätigkeit einer gräflichen Camarilla anzunehmen. Sie wurde durch die protestantischen Räte Medmann, Omphalius, Büchel, Oldendorp vertreten.

Dieser Entwicklung hat sich Gropper aus theologischen, politischen und sozialen Gründen widersetzt. Die Klugheit gebot, sich dabei vorzugsweise einer theologischen Argumentation zu bedienen. Durch die Universität ließ er sofort an Hand der Schriften Butzers nachweisen, daß der Verfasser nicht im katholischen Glauben stand. Die Möglichkeit der nun vorgebrachten Argumentation gegen Butzer muß Gropper schon früher bekannt gewesen sein. Als Diplomat und Vermittlungstheologe hatte er lediglich auf ihre Anwendung verzichtet. Nunmehr entbrannte der Glaubenshader auf der ganzen Linie.

Gropper war auch aus politischen Gründen davon überzeugt, daß die Reformation der Diözese zum Unglück gereichen müsse. Als er im Oktober zu einem neuen Vermittlungsversuch zwischen Jülich und den Niederlanden nach Brüssel ritt, wurde ihm klar, daß durch die französischen Werbungen in Jülich und die Streifzüge Rossems in Brabant eine Situation geschaffen worden war, die den Krieg unvermeidlich machte. Er warnte daher noch einmal den Kurfürsten, aber er fand auch jetzt kein Gehör. Am 14. Dezember traf Butzer in Köln ein. Gropper entschloß sich darauf mit den Priesterkanonikern zum Widerstand gemäß den Bestimmungen der Erblandsvereinigung von 1463.

Solange eine Butzer-Biographie und auch eine neue Darstellung Landgraf Philipps fehlt, ist es schwierig, über die Intentionen der um die Jahreswende 1542/43 reformatorisch tätigen Kräfte im Kurfürstentum eine gültige Aussage zu machen. Vom Landgrafen ist bekannt, daß er in der Geldern-Frage dem Kaiser bindende Zusagen gemacht hatte. Er hat sie, wie schon betont wurde, treulich erfüllt und man wird annehmen können, daß er der Reformation in Kurköln aus diesem Grunde keine ernsthafte Unterstützung zuteil werden ließ. Es wäre wohl Hilfe

für Köln ohne förmliche Verletzung des Regensburger Abkommens möglich gewesen, doch hat der Landgraf ja nie mit dem Schmalkaldischen Bund dominierend kirchliche Ziele verfolgt. Man muß, will man den Landgrafen verstehen, daher erneut nach politischen Motiven fragen.

Die Reformation ist an vielen Orten im Reich auf den Widerstand bürgerlich-intellektueller Kreise gestoßen. Ein solcher Widerstand bestand auch in Köln und ging hauptsächlich von der Universität aus. Der erasmische Gedanke war hier so ausgeprägt und wurde mit dialektischer Gewandtheit so geschickt verteidigt, daß der Kurfürst sich alsbald entschließen mußte, Melanchthon hinzuzuziehen. Gleichzeitig wird das Bestreben deutlich, näher an Hessen heranzurücken. Es mußte ein Ausgleich zwischen den Trägern der Reformation, den Grafen, und Hessen gefunden werden. Daher berührte Medmann die Dillenburg, als er sich in der zweiten Januarhälfte 1543 auf den Weg nach Wittenberg machte. Hier erhielt er ein Empfehlungsschreiben des Grafen Wilhelm an den Kurfürsten von Sachsen. Gleichzeitig wurde der nassauische Superattendent Sarcerius zur Predigt nach Andernach beurlaubt. Der Graf begab sich selbst nach Köln. Anfang Februar traf er in Bonn und Brühl mit Martin Butzer zusammen. Diesem übergab er bei dieser Gelegenheit Akten zum katzenelnbogischen Streit [46]. Butzer, der beim Landgrafen viel vermochte, ermahnte diesen darauf, das bessere Recht des Nassauers anzuerkennen und sich mit diesem zu vergleichen.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß es den Nassauern mit diesem Vergleich ernst war. Seit dem Tode des Grafen Heinrich, ja schon seit 1530 hatte sich die Prozeßsituation für sie mehr und mehr verschlechtert. Die künftige Haltung Nassau-Oraniens war fraglich, da die Statthalterin den diplomatischen Austrag des Streitfalles immer mehr verzögerte und sich enger an den Landgrafen anschloß. Es war außerdem bekannt, daß zu Regensburg zwischen dem Kaiser und dem Landgrafen Verabredungen in der Streitsache getroffen worden waren. Die Haltung des Kaisers in der Geldern-Frage legte den Verdacht nahe, daß der Kaiser die Hilfe des Landgrafen mit Zugeständnissen in der katzenelnbogischen Streitsache kompensieren würde [47].

Dem Landgrafen hingegen konnte die Rolle der Grafen bei der Kölner Reformation nicht unbekannt sein. Es mußte erwartet werden, daß im Falle einer Säkularisation des Stiftes, eine bestimmte, den Nassauern nah verwandte Gruppe in den Besitz des Stiftes gelangen werde.

[46] *L. Hatzfeld.* Voraussetzungen S. 28.

[47] Schon 1528 hatte der Landgraf dem Kaiser Waffenhilfe angeboten, wenn er dafür Katzenelnbogen behalten dürfe und der Kaiser Nassau entschädigen würde (*Meinardus* I, 2 S. 232). Das war in Dillenburg bekannt und durch Butzer mußte Graf Wilhelm wissen, daß auch der Landgraf seit 1538 versöhnlicher gestimmt war (*Diemar*, S. 497).

Es hätte sich, nach dem Beispiel des Ordenslandes, eine kurfürstliche Gewalt ausbilden können, die dem hessischen Nachbar unbequem werden mußte. Die Gefahr bestand, auch wenn der Kurfürst versicherte, daß an der Erblandsvereinigung nichts geändert werden sollte. Daher mußte die kaiserliche Partei für Hessen die vorteilhaftere sein, selbst wenn der Graf von Nassau bereit war, die Unterstützung Hessens durch weitgehende Verzichtleistung in der katzenelnbogischen Sache zu kompensieren. Der Landgraf hat dann auch den Vermittlungsvorschlag Butzers mit heftigen Ausfällen gegen Nassau abgelehnt.

Auf den Ruf des Kurfürsten von Köln hatte sich Melanchthon alsbald zur Reise angeschickt. Er nahm seinen Weg über Siegen, wo er mit dem Grafen Wilhelm von Nassau und dessen Rat Knüttel zusammentraf. Danach reiste er nach Köln weiter (Mai 1543).

Hier war im März erneut der Landtag versammelt gewesen. Es hatte sich bei dieser Gelegenheit gezeigt, daß eine von Gropper geführte Kanoniker-Gruppe die Stadt Köln, die auswärtigen Kapitel und die Mehrzahl der Pfarreien beherrschte. Gropper selbst stärkte seine politische Position laufend dadurch, daß er alle verfügbaren Pfründen an sich brachte. Gerade dadurch erregte er die Grafen zur äußersten Aktivität. Der Dogmenstreit nahm nun die schärfsten Formen an. In der Zeit, in der Melanchthon und Butzer mit der Ausarbeitung der Kölner Konkordie beschäftigt waren, riefen die Katholiken die Hilfe des Kaisers und des Papstes an. Während die Protestanten die Vollendung der Konkordie herbeisehnten, hoffte Gropper auf ein baldiges Erscheinen kaiserlicher Truppen. Zwar nahm im Juli noch ein Landtag den neuen Reformationsentwurf an, doch die Entscheidung war, als Melanchthon am 28. Juli abreiste, politisch bereits in einem negativen Sinne gefallen. Denn wenige Tage später versammelten sich kaiserliche Truppen in der Umgebung von Bonn.

Vergeblich suchte der Kurfürst in dieser Lage auf der Dillenburg Rat[48]. Umsonst bat Stolberg den Schwager, Butzer für eine Weile bei sich aufzunehmen. Vergeblich hatte sich Graf Wilhelm über den deutschen Sekretär des Prinzen von Oranien, der als General im Heer des Kaisers diente, bemüht, Einfluß auf die Entwicklung auszuüben[49]. Es war nun klar, daß der Herzog von Jülich allein dem Angriff des Kaisers ausgesetzt sein würde. Das Ende konnte daher nicht zweifelhaft sein. So gebot dem Nassauer die Klugheit, sich zurückzuhalten und die in der Hand des deutschen Sekretärs in Breda befindlichen, die Jülicher Affäre betreffenden Papiere sicherzustellen. Am 12. August unternahm Kursachsen einen letzten, aussichtslosen Vermittlungsversuch. Am 17. August erschien der

[48] *Varrentrapp* S. 139. 206.
[49] *Hatzfeld*, Voraussetzungen S. 30.

Kaiser beim Heer. Er besuchte bei dieser Gelegenheit auch den Kurfürsten von Köln. Er veranlaßte ihn, die Reformationsmaßnahmen einzustellen und Butzer zu entlassen. Am 23. August erstürmte er das tapfer verteidigte Düren. Am 7. September unterwarf sich der junge Herzog. Er verpflichtete sich, seinen Bündnissen zu entsagen, Geldern abzutreten, und die katholische Religion in seinem Lande aufrechtzuerhalten. Dr. Gropper und der Graf von Nassau waren bei den Friedensverhandlungen zugegen. Gropper ist seitdem als Rechtskonsulent der Nassauer im katzenelnbogischen Streit tätig gewesen und hat, zusammen mit Dr. Cantiuncula, 1544 den Prozeß einem neuen Höhepunkt entgegengetrieben. Er mochte erkannt haben, daß man den Frieden im Kurfürstentum am ehesten dadurch erreichen konnte, daß man die sozialen Forderungen der Grafen befriedigte.

Der Kurfürst allerdings war nicht gesonnen, die einmal in Angriff genommene Reformation so ohne weiteres aufzugeben. Die Antworten, die er dem Kaiser bei dessen Besuchen gegeben hatte, waren ausweichend oder doch sehr allgemein gefaßt gewesen. Sobald es die Umstände erlaubten, setzte er seine frühere Politik fort (Frühjahr 1544). Die Landstände unterstützten ihn dabei nachdrücklich.

Nach der Meinung des Kaisers war der kölnische Reformationsversuch für die Niederlande gefährlicher als das jülichsche Heer, das er soeben überwunden hatte[50]. Es war daher sein Bemühen, den Kurfürsten kaltzustellen. Er versuchte, offiziell auf die Landstände einzuwirken. Zum Handeln kam er indessen deshalb nicht, weil er sein Augenmerk auf Hessen zu richten hatte. Der Landgraf hatte an der Spitze der Schmalkaldener den Herzog Heinrich von Braunschweig erneut niedergeworfen und gefangen. Der Herzog war der letzte katholische Fürst im nördlichen Deutschland.

Fast gleichzeitig fiel in Frankreich der Prinz von Oranien. Nach nassauischem Hausrecht mußte Graf Wilhelm von Nassau-Dillenburg in das oranische Erbe eintreten. Dem hatte der Kaiser durch ein Testament vorbeugen lassen. Dieses Testament gab nämlich dem noch unmündigen Sohn des Grafen, Wilhelm, den Vorzug. Und auch diese Erbfolge wollte der Kaiser nur dann anerkennen, wenn der Knabe in den Niederlanden und unter Vormundschaft katholisch erzogen werde. Es muß als sicher angenommen werden, daß der Kaiser genau über den Anteil des Grafen Wilhelm von Nassau an dem geldrisch-kölnischen Ablauf informiert war. Er bestand daher darauf, daß der Vater aus der Vormundschaft des Sohnes ausscheiden müsse. Damit erlangte der Kaiser eine indirekte Verfügungsgewalt über den gesamten oranischen Besitz in den Niederlanden, der Freigrafschaft, Frankreich und Oranien selbst. Das nas-

[50] *Wolters* S. 107.

sauische Seniorat war lahmgelegt, und es konnte lediglich erreicht werden, daß Adolf von Schauenburg, der Coadjutor von Köln, ein Onkel des Mündels, den Vorsitz im Vormundschaftsrat erhielt (1545).

Schauenburg war auch ein Vertrauter des Kaisers. Zusammen mit dem Herzog Heinrich von Braunschweig hatte er dem Kaiser den Herzog Wilhelm von Jülich zum Fußfall zugeführt. Karl V. zog ihn fortan um so mehr an sich, je energischer Hermann V. die Reformation vorantrieb. Auch der Vatikan griff nun in den Kirchenstreit ein, und es konnte nur noch eine Frage der Zeit sein, wie lange sich der Kurfürst im Stift würde behaupten können. Schon damals scheint man die Nachfolge Schauenburgs ins Auge gefaßt zu haben. Als gut katholischer Reichsgraf und naher Verwandter der Nassauer brachte er die Voraussetzungen mit, die für eine Kompromißlösung nötig waren. Der Kaiser hatte die Bedeutung der Wetterauer erkannt und gerade jetzt versuchte er, ihre Einung zu erneuern. Sie sollte am Mittelrhein leisten, was der Schwäbische Bund an der Donau gewesen war. Zur Aktivierung dieser Politik benutzte er Wilhelm von Nassau, der sich nun von den Schmalkaldenern löste, um das oranische und katzenelnbogische Erbe erneut mit der Partei des Kaisers zu sichern. Das Verhalten der Schmalkaldener gegen Braunschweig gab ihm den gewünschten Anlaß. Aber die Grafen gingen nicht auf die Pläne des Kaisers ein, denn nun versuchten auch die Schmalkaldener, denen sich der Kurfürst von Köln genähert hatte, die Grafen für sich zu aktivieren[51].

Die Politik der Grafen war nicht nur durch die Lage der Nassauer, sondern auch durch die Situation im Erzstift in einen inneren Widerspruch geraten. Bekanntlich hatte im Dezember 1544 Heinrich von Stolberg das Kapitel gespalten. Er hatte sich offen für den Kurfürsten erklärt und Friedrich von Wied, Christoph von Oldenburg, Richard Pfalzgraf bei Rhein, Philipp von Daun und Richard von Baiern waren auf seine Seite getreten. Ihnen standen Georg von Wittgenstein, Thomas von Rheineck, Christoph von Gleichen und Johann von Isenburg gegenüber. Dennoch konnte Stolberg keine Kapitelmehrheit erreichen, da die sieben Priesterkanoniker bürgerlicher Herkunft eine Fortsetzung der Reformationspolitik ablehnten. Beide Parteien tagten getrennt, und die Minorität Stolbergs äußerte vor Kaiser und Reich den Verdacht, daß die Priesterherrn bestrebt seien, die Grafen allmählich aus dem Domstift zu verdrängen. Die bedeutenden Pfründe, die Gropper an sich gebracht hatte[52], konnten diesen Verdacht nur bestärken. Es wurde dem

[51] Am 23. Dez. 1545 schrieb der Landgraf an seinen Kanzler, daß man den Kurfürsten unterstützen müsse (*Ennen* IV, 512).

[52] Nach Butzers Angabe war Gropper mit Pfründen „grausam" beschwert. Er schätzte seine Einkünfte im Juli 1543 auf mehr als 2000 fl. Golds jährlich (*Varrentrapp* S. 135). 1548 ist Gropper in seiner Formula Reformationis ent-

Kurfürsten außerdem ein Verzeichnis jener Grafen überreicht, die bereit seien, ihn zu unterstützen. Diese Liste führt nicht weniger als fünf Nassauer auf, je drei Grafen Erbach, Öttingen, Mansfeld, Limburg, Solms, Schwarzburg und Stolberg, je zwei Grafen Wertheim, Helffenstein, Rheineck, Rheinstein, Barly, Gleichen, Warburg, Beichlingen, Isenburg, Manderscheid, Neuenahr, Reifferscheidt, Vinneburg, Oberstein, Rietberg, Bentheim, Hoya, Lippe, Diepholz, Spiegelberg, Schauenburg und Tecklenburg[53]. Der Kurfürst glaubte daher, ein von den Schmalkaldenern ihm angetragenes Ansinnen, die Grafen zu seiner Unterstützung aufzurufen, erfüllen zu können. Erst danach sollte er in den Bund aufgenommen werden. In seiner Eigenschaft als geborener Reichsgraf berief er daher einen Grafentag, der am 18. März 1546 in Oberwesel zusammentrat. Unter den Anwesenden traten die von Nassau, Solms, Stolberg, Neuenahr und Manderscheid besonders hervor, also diejenigen, die die Reformation von Anfang an am stärksten gefördert hatten. Von den Herren, die auf der dem Kurfürsten überreichten Liste verzeichnet waren, war kaum mehr als die Hälfte anwesend oder vertreten. Das Ersuchen des Kurfürsten, ihm kräftig Beistand zu gewähren, da sonst die Grafen das Vorrecht, den Kölner Stuhl zu besetzen, verlieren müßten, drang nicht durch. Die Grafen erklärten hingegen, daß sie bereit seien, die Reformation in Kurköln weiterhin zu unterstützen. Das kam einer Neutralitätserklärung gleich, die dem Einzelnen freie Hand ließ. Sie entsprach den nassauischen Interessen und scheint daher unter nassauischem Einfluß zustande gekommen zu sein. Sie war notwendig, weil die Zurüstungen zum Schmalkaldischen Krieg bereits im vollen Gange und die protestantische Partei durch das Verhalten des Landgrafen so sehr gelockert war, daß sie nur geringe Aussichten hatte, im Felde zu bestehen.

Die Grafen selbst besaßen, von der Geringfügigkeit ihrer materiellen Hilfsmittel abgesehen, jene geistige Konformität nicht, die notwendig war, wenn sie den kommenden Ereignissen die Spitze bieten wollten. Für die einen überwogen politische, für die anderen theologische Bedenken. Zweifelsohne waren sie alle einander durch soziale Interessen verbunden, aber auch diese Gemeinschaft wurde durch Rivalitäten zwischen den verschiedenen Verwandtschaftsgruppen aufgehoben. Sicher waren die Wetterauer die aktivste Gruppe, die Funktionäre der Reformation in Köln, und in der Folge haben sie dann auch ihren Reformationsversuch aus sozialen Gründen noch zweimal wiederholt; aber sie waren in ihrer Abneigung gegen Hessen und durch die Bindung Nassaus an die Niederlande gehemmt. Auch der Glaubenszwiespalt reichte bis in ihre Reihen.

schieden gegen die Häufung der Pfründen in einer Hand aufgetreten (*Lipgens* S. 174).

[53] *Ranke* IV S. 270.

Mit dem Sieg der kaiserlichen Waffen bei Mühlberg war auch das Schicksal des ersten Kölner Reformationsversuches entschieden. Als die Absichten des Kaisers deutlich wurden, wagte der Kurfürst nicht einmal, Partei zu ergreifen. Erst als der Graf von Büren, der ein kaiserliches Heer durch das Erzstift zur Hauptarmee führte, den Rhein bei Bingen überschritten hatte, stellte er dem Landgrafen insgeheim 200 Reiter zur Verfügung. Diese Unentschlossenheit führte zum Zusammenbruch. Kurfürst und Domdechant mußten abdanken. Sie fanden Schutz bei Wilhelm von Nassau, der durch den Grafen von Büren, seinen Schwager, aufgefordert, sich der katzenelnbogischen Grafschaften zu bemächtigen, dennoch eine bewaffnete Parteinahme vermieden hatte[54]. Er ist noch in den fünfziger Jahren für die finanziellen Interessen beider Herren im Erzstift eingetreten. Der Nassauer war in einem schwierigen Augenblick der Gefahr ausgewichen; aber seine Politik hat er nicht aufgegeben.

Während des Kampfes zwischen Reform und Reformation im Stift war es Gropper unmöglich, letzte Klarheit über die ideellen Konsequenzen seines in der praktischen Politik eingenommenen Standpunktes zu gewinnen. Erst mit dem Sturze Hermanns von Wied war sein dominierender Einfluß in Stift und Diözese sichergestellt. Jetzt erst, nachdem er sich in zehnjährigem Ringen von allen Schlacken persönlicher Wünsche befreit hatte, konnte er jene historisch gewordene Persönlichkeit bewähren, die einen dauernden Platz unter den Avantgardisten der Kirchenreform haben wird.

Doch wie hoch auch immer sein Einfluß auf Werden und Wachsen der Gegenreformation eingeschätzt werden wird, so kann doch nicht geleugnet werden, daß die schon 1536/38 als ein Mangel hervortretende politische Starrheit die Wahl Gebhards von Mansfeld zum Kurfürsten (1558) zustande kommen ließ. Durch die Luderwirtschaft des Mansfelders ist das Reformwerk im hohen Maße in Mißkredit geraten. Die Intervention Groppers in Rom kam zu spät. Selbst in der Stadt Köln gewann der Reformationsgedanke nun schnell an Boden und 1562 trat Friedrich von Wied die Nachfolge des Mansfelders an. Damit kamen erneut die wetterauischen Grafen zum Zuge und schon wenige Jahre später war das Werk Groppers erneut gefährdet. Jetzt wie früher wurde es weniger durch lebendigen katholischen Glauben der Untertanen und Bürger als durch das Eingreifen äußerer Mächte gerettet. Auch diese Tatsache hat Lipgens übersehen und dadurch den Eindruck erweckt, als sei Gropper ein Volksführer gewesen, der gegen den Willen seines Potentaten die kämpferische Glaubensüberzeugung der Untertanen verteidigt hat.

[54] *Kannengiesser* S. 24 ff.

Baudelaire und das Problem des Dandysmus

von August Buck

In der kritischen Literatur über Baudelaire ist dessen Dandysmus wiederholt und ausführlich behandelt worden[1], gleichwohl hat man dieses Phänomen fast immer nur rein psychologisch im Hinblick auf Baudelaires Biographie zu deuten gesucht und hat damit — so will es uns wenigstens scheinen — dem literatursoziologischen Aspekt des Phänomens nicht die Beachtung geschenkt, die er verdient. Literatursoziologisch betrachtet ist Baudelaires Dandysmus wie überhaupt der französische Dandysmus[2] Ausdruck eines Wandels im Verhältnis des Dichters zur Gesellschaft; eines Wandels, der seinerseits in einer umfassenden, von der Französischen Revolution ausgelösten Umbildung der Gesellschaft wurzelt.

Sowohl das Wort als auch der Begriff *dandy* sind zwar nicht in Frankreich, sondern in England geprägt worden. Aber schon geraume Zeit, bevor das englische Vorbild des Dandysmus, George Bryon Brummell, *the king of the dandies*, im Zusammenhang mit der Byron-Begeisterung gegen 1820 in Frankreich wirksam wurde, zeigen sich bei einzelnen Vertretern der französischen Literatur ausgesprochen dandyhafte Züge, genauer gesagt, dandyhafte Züge *avant la lettre*. Schon diese Tatsache läßt vermuten, daß es sich beim französischen Dandysmus nicht lediglich um eine auf der Nachahmung eines extravaganten Lebensstils beruhende Mode, vielmehr um ein tiefer liegendes literatursoziologisches Problem handelt. Dessen war sich schon der erste Theoretiker des Dandysmus, Barbey d'Aurevilly, bewußt. Er, der selbst danach strebte, ein voll-

---

[1] Vgl. u. a. *E. Raynaud*, Baudelaire et la religion du dandysme, Paris 1918; *P. Klassen*, Baudelaire. Welt u. Gegenwelt. Weimar (1931); *J. Massin*, Baudelaire „entre Dieu et Satan". Paris (1945); *W. Hausenstein*, Ch. Baudelaire. Ein Versuch, in Ch. B., Ausgewählte Gedichte. München 1946; *F. Kemp* in Ch. Baudelaire, Mein entblößtes Herz (Einleitung). München (1946); *J.-P. Sartre*, Baudelaire. Paris (1947); *M. Eigeldinger*, Le platonisme de Baudelaire. Neuchâtel 1951.

[2] Eine Gesamtdarstellung des französischen Dandysmus, die vom Beginn des 19. Jhs. bis in die Gegenwart reichen müßte, ist noch nicht vorhanden. Im Zusammenhang mit der Kulturkrise des 20. Jhs. hat das Problem des Dandysmus neuerdings besondere Beachtung gefunden; vgl. *A. Camus*, La révolte des dandys, in L'homme révolté. Paris 1951; *R. Gruenter*, Formen des Dandysmus. Eine problemgeschichtliche Studie über E. Jünger, Euphorion 46 (1952), 170—201.

kommener Dandy zu werden, stellt in seiner 1844 erschienenen Studie „Du Dandysme et de George Brummell" fest: *Le Dandysme n'étant pas l'invention d'un homme, mais la conséquence d'un certain état de société*[3].

Welches waren die gesellschaftlichen Vorbedingungen für die Entstehung des Dandysmus in Frankreich? Durch die Große Revolution war die überlieferte Gesellschaftsordnung des „ancien régime" zerstört worden; die privilegierten Stände waren ihrer Vorrechte verlustig gegangen; die eigentliche Macht im Staate war allmählich in die Hände des dritten Standes, des kraft seines Besitzes herrschenden Bürgertums, übergegangen, mochte dies auch — wenigstens bis zur Julirevolution — äußerlich nicht in Erscheinung treten. Im Verlauf dieser Umwandlung der inneren Struktur der Gesellschaft waren die traditionellen sozialen Bindungen des einzelnen weitgehend gelockert worden, war das Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft problematisch geworden. Und das zu einem Zeitpunkt, wo sich das Individuum mit dem Durchbruch der romantischen Seelenhaltung gleichsam ein zweites Mal entdeckt nach jener ersten Entdeckung der Welt und des Menschen im Zeitalter der Renaissance. Während damals der Mensch sich der Fähigkeiten seines Verstandes bewußt geworden war, entdeckt sich jetzt das Ich in seinen irrationalen Tiefen. Das Gewissen, die Stimme des Herzens ist die höchste und letzte Instanz, auf die seit Rousseau das Individuum sich gegenüber der Gesellschaft und ihren Konventionen beruft.

So entsteht um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert unter dem doppelten Einfluß der gesellschaftlichen und der geistigen Entwicklung ein radikaler Individualismus, der den Menschen in den Widerspruch zur Gesellschaft und damit zugleich in die Vereinzelung drängt. In dem vergeblichen Bemühen um die Durchbrechung dieser Isolierung, um die Gewinnung einer neuen Ordnung im lebendigen Kontakt mit den Mitmenschen hat man mit Recht die „Tragödie" der französischen Romantik gesehen[4].

Die Vereinsamung ist zwar nicht das Schicksal aller, aber vieler französischer Romantiker. Diese ziehen sich aus der Gesellschaft auf sich selbst zurück und geben sich dem aus der negativen Zeiterfahrung erwachsenden „ennui" hin, dem Daseinsekel, dem schmerzvollen Widerwillen gegen das Leben. Es ist eine Stimmung, die mit der Zersetzung der romantischen Subjektivität im Nihilismus[5] enden kann: *je trouve partout le vide ... je*

[3] Du Dandysme et de G. Brummell. Paris, Lemerre o. J., 36.

[4] *G. Hess*, Die Tragödie der französischen Romantik, Romanica. Neubert-Festschrift. Berlin 1948, 137—158.

[5] Eine befriedigende Darstellung der nihilistischen Tendenzen der französischen Romantik fehlt bisher; die antiromantische Kritik eines Lasserre, eines Maurras, eines Maritain u. a. bietet infolge ihrer polemischen Haltung nur ein Zerrbild der „Pathologie der Romantik" (vgl. *H. Friedrich*, Das antiroman-

sentis le néant qui m'environne, bekennt Senancours Obermann zu Beginn des Jahrhunderts (1804)[6]; mehr als drei Jahrzehnte später kennzeichnet Musset das *mal du siècle* als nihilistischen Weltschmerz: *Ce fut comme une dénégation de toutes choses du ciel et de la terre, qu'on peut nommer désenchantement ou, si l'on veut, désespérance; comme si l'humanité en léthargie avait été crue morte par ceux qui lui tâtaient le pouls. De même que ce soldat à qui l'on demanda jadis: „A quoi crois-tu?" et qui le premier répondit: „A moi"; ainsi la jeunesse de France, entendant cette question, répondit la première: „A rien"* [7]. Die Welt ist sinnlos geworden. Der romantische Dichter erlebt zum erstenmal die tragische Situation des modernen Menschen, der sich in tiefster Einsamkeit ausgesetzt fühlt inmitten einer ihm fremden Welt, mit der ihn kein einheitliches Zeitbewußtsein mehr verbindet.

Die notwendige Folge dieser negativen Haltung gegenüber der eigenen Zeit war ein grundsätzlicher Wandel in der Auffassung von der Funktion des Dichters bzw. des Schriftstellers innerhalb der Gesellschaft. Das 18. Jahrhundert war *le paradis bien perdu des écrivains français* [8] gewesen. Im Zeitalter der Aufklärung, der Geburtsstunde des „homme de lettres", des modernen Schriftstellers, wußte sich dieser weitgehend im Einklang mit seiner Zeit, als deren berufener Sprecher er auftrat und die leitenden Ideen einer Reform der Gesellschaft verkündete. Das Ansehen, das er genießt, ist so groß, daß er eine unsichtbare Herrschaft über die ganze Nation ausübt: *Le puissant commande, les gens d'esprit gouvernent, parce que à la longue, ils forment l'opinion publique qui tôt ou tard subjugue ou renverse toute espèce de despotisme* [9].

Jedoch schon in der späten Aufklärung erhoben sich skeptische Stimmen gegen dieses Bündnis zwischen Schriftsteller und Gesellschaft. In dem Maße wie der optimistische Glaube an den unbegrenzten Fortschritt der Gesellschaft erschüttert wurde, begann man auch daran zu zweifeln, ob der Schriftsteller auf die Gesellschaft einwirken könnte, ja ob es überhaupt möglich wäre, die Gesellschaft zu erziehen und zu bessern. Dem romantischen Dichter endlich, sofern er sich aus der Gesellschaft ausschloß, erschien dieselbe als eine negative Größe; der nihilistisch getönte Pessimismus bekennt sich im Gegensatz zu der Idee des Fortschritts zu der des Verfalls. Das Dekadenzbewußtsein des 19. Jahrhunderts geht zu einem

tische Denken im modernen Frankreich. München 1935). Zur nihilistischen Seite der deutschen Romantik vgl. *W. Kohlschmidt,* Nihilismus der Romantik, Neue Schweizer Rundschau 21 (1953), 466—482.

[6] *E. de Senancour,* Obermann. Ed. crit. p. p. G. Michaut. Paris 1912, 4.

[7] *A. de Musset,* La confession d'un enfant du siècle. Paris 1937, 18.

[8] *J.-P. Sartre,* Situations II. Paris 1948, 143.

[9] Duclos, Considérations sur les moeurs de ce siècle (1750), zit. nach *F. Schalk,* Einleitung in die Encyclopädie der franz. Aufklärung. München 1936, 55.

guten Teil auf die Romantik zurück. Eine geschichtsphilosophische Begründung für das Dekadenzbewußtsein bot die von der Romantik neu belebte Vorstellung vom zyklischen Ablauf der Geschichte in einem Nacheinander von Jugend, Reife und Alter, wobei man dann die eigene Zeit als die letzte Phase dieses Prozesses deuten konnte. Selbst ein Victor Hugo, der unter allen französischen Romantikern wohl am wenigsten am Widerspruch zur eigenen Zeit gelitten hat, ist davon überzeugt, daß die gegenwärtige Epoche der letzte Akt der Weltgeschichte ist, „der nicht nur die Größe des letzten Aktes, sondern auch den Geschmack des Todes in sich trägt“ [10].

Meist äußert sich das Dekadenzbewußtsein in Verbindung mit einer radikalen Zeitkritik, so etwa gegen Ende von Chateaubriands „Mémoires d'outretombe“. Hier wird ein düsteres Bild der Gegenwart wie der Zukunft beschworen: Frankreich, der reifste und fortgeschrittenste Staat Europas, weist zahlreiche Symptome des Verfalls auf. Die traditionellen Werte haben keine Gültigkeit mehr: *Il n'existe plus rien: autorité de l'expérience et de l'âge, naissance ou génie, talent ou vertu, tout est nié; quelques individus gravissent au sommet des ruines, se proclament géants et roulent en bas pygmées* [11]. Die namenlose Masse ist in Bewegung geraten, aber in Ermanglung wirklicher Führer weiß sie nicht, wohin sie sich wenden soll. Überall triumphiert der Egoismus. Wie schon Rousseau behauptet auch Chateaubriand, daß dem zivilisatorischen Fortschritt ein moralischer Verfall entspricht. Aber er stellt diese Behauptung nach den Erfahrungen der Großen Revolution auf, in dem Bewußtsein, daß die von Rousseau als die ideale Staatsform gepriesene Demokratie Europa nicht vor dem Untergang zu retten imstande ist.

Gleichviel, wie weit dieses Dekadenzbewußtsein im einzelnen historisch gerechtfertigt war, entsprang es doch der richtigen Erkenntnis, daß es ein die gesamte Gesellschaft durchdringendes Lebensbewußtsein nicht mehr gab und die kulturelle Einheit der Gesellschaft in Auflösung begriffen war. Diese Auflösung wird nicht nur dadurch bewirkt, daß der romantische Dichter sich freiwillig isoliert, die Gegenwart flieht, sondern ebenso sehr dadurch, daß der herrschenden Klasse, dem kapitalistischen Bürgertum, ein echtes Kulturbedürfnis weitgehend fehlt und sie sich für Kunst nur soweit interessiert, als es der gute Ton oder die Repräsentation der Geldmacht erforderlich erscheinen läßt.

Eine solche Auffassung von der Kunst mußte den Dichter in seiner negativen Einstellung zur Gesellschaft nur noch bestärken. Als Mensch und als Künstler fühlt er sich in der Gesellschaft heimatlos. Er reagiert

[10] *Friedrich*, Das antiromantische Denken, a. a. O., 300.

[11] Mémoires d'outre-tombe XLIV, 2, Ed. *M. Levaillant* et *G. Moulnier*. Paris 1948, II, 917.

darauf, indem er die Gesellschaft verachtet, es ablehnt, sich ihr mitzuteilen und sein wahres Ich hinter einer Maske verbirgt. Es ist eine Pose, wie sie bereits Benjamin Constant in der Gestalt seines Helden Adolphe einnimmt: *Je contractai l'habitude de ne jamais parler de ce qui m'occupait, de ne me soumettre à la conversation que comme à une nécessité importune, et de l'animer alors par une plaisanterie perpétuelle qui me la rendait moins fatigante, et qui m'aidait à cacher mes véritables pensées*[12]. Der Dichter führt eine Sonderexistenz im Bereich des Ästhetischen, die esoterische Existenz in der *tour d'ivoire;* eine Daseinsform also, in der das Ungenügen an der Zeit kompensiert wird durch den Kult des Schönen um seiner selbst willen. Im gemeinsamen Bekenntnis zu diesem Kult fühlen sich seine Anhänger zu einer Elite auserwählter Geister verbunden, die in einem Zeitalter der allgemeinen Nivellierung inmitten der bürgerlichen Mittelmäßigkeit den Anspruch erhebt, echte Größe zu vertreten.

Diese Form der dichterischen Existenz, wie sie sich seit Beginn des 19. Jahrhunderts innerhalb der französischen Gesellschaft ausbildet, enthält bereits wesentliche Elemente der Lebenshaltung, die man nach dem englischen Vorbild Dandysmus genannt hat. Dandysmus und romantischer Protest gegen die Gesellschaft sind eng miteinander verbunden. Das beweist Lord Byrons bekannter Ausspruch, er hätte lieber Brummell als Napoleon sein mögen. Der romantische Dichter dieses Schlages und seine Gesinnungsgenossen verschmähen es, durch die Tat handelnd einzugreifen; sie ziehen es vor, durch eine bestimmte Haltung einen ästhetischen Eindruck hervorzurufen.

Die enge Verbindung zwischen Dandy und Romantiker wird bestätigt durch die Tatsache, daß der Name Brummells im Zusammenhang mit Byron in Frankreich bekannt wurde. Das legendäre Bild Byrons[13], für das sich die Pariser Anglomanen um 1820 begeisterten, trug die typischen Züge des Dandy à la Brummell. Der Typ des Dandy, den Brummell beispielhaft vorgelebt hat, wird durch die Vorstellungen, die der heutige deutsche Sprachgebrauch im allgemeinen mit dem Begriff des Dandy verbindet, nur höchst unvollkommen erfaßt. Wenn Dandy etwa im „Duden" als „Stutzer, Modenarr" definiert wird, so trifft diese Definition nur die äußere Erscheinung des Dandy und auch diese nur teilweise. Die elegante, aber nicht auffällige Kleidung, auf die Brummell Wert legte, war nur eine unter den verschiedenen Manifestationen seines Strebens nach exklusiver Vornehmheit, nach unerschütterlicher Sicherheit des Auftretens, nach Ausgestaltung des eigenen Lebens zu einem Kunstwerk. Obwohl er gegenüber der von ihm verachteten Gesellschaft bewußt untätig bleibt, übt er durch

[12] Adolphe, édité par *F. Baldensperger.* Paris 1946, 6 f.
[13] Vgl. *E. Estève,* Byron et le romantisme français. Paris 1907.

die Vollkommenheit seiner Erscheinung einen beherrschenden Einfluß auf seine Umwelt aus, und „der Widerschein dieser rätselvollen Gestalt durchwirkt das ganze Jahrhundert“ [14].

In Frankreich ist dieser Widerschein stärker als anderswo; hier bietet Brummell die erlösende Formel, in der sich eine mehr oder weniger bereits latent vorhandene Lebenshaltung konkretisiert, um dann eine eigene Entwicklung zu nehmen. Während Brummells Dandysmus eine rein gesellschaftliche Konzeption darstellte, geht der französische Dandysmus entsprechend seiner Vorgeschichte von Anfang an eine Symbiose mit der Literatur ein [15], d. h. in Frankreich ist der Dandysmus stets auch ein literarisches Thema. Mit Constants „Adolphe“ beginnt die Reihe der französischen Romanhelden mit dandystischen Zügen [16], denen zugleich eine autobiographische Bedeutung zukommt. Solchen Gestalten begegnen wir bei Musset, bei Mérimée, bei Stendhal und bei Balzac. Flauberts Madame Bovary ist etwas wie ein weiblicher Dandy, was übrigens auch Baudelaire erkannt hat, wenn er von Emma Bovary schreibt: *Goût immodéré de la séduction, de la domination et même de tous les moyens vulgaires de séduction, descendent jusqu'au charlatanisme du costume, des parfums et de la pommade — le tout se résumant en deux mots: dandysme, amour exclusif de la domination,* und weiter: *cette femme est vraiment grande ... si loin de l'animal pur et si près de l'homme idéal* [17].

In der französischen Literatur wird auch die Theorie des Dandysmus ausgearbeitet. In seiner schon erwähnten Studie *„Du Dandysme et de G. Brummell“* (1844) analysiert Barbey d'Aurevilly zum erstenmal systematisch das gesamte Phänomen. Dabei verfolgt die Darstellung — in noch stärkerem Maße als die dichterischen Gestaltungen des Themas — die Absicht, mit der Schilderung des Dandy zugleich ein verhülltes Selbstportrait des Autors zu geben. Treffend hat Barbey d'Aurevilly den Dandy dargestellt als das Produkt des Ennui, mit seinen aus dem extremen Individualismus erwachsenden Merkmalen, dem Streben nach *impassibilité*, nach ästhetischer Pose, nach Herrschaft über die Gesellschaft; kurz, der

[14] *O. Mann*, Der moderne Dandy. Ein Kulturproblem des 19. Jhs. Berlin 1925, 3.

[15] Bekanntlich ist die Verbindung zwischen Literatur und Gesellschaft in Frankreich enger als anderswo; daher erweist sich auch die literatursoziologische Fragestellung in bezug auf die französische Literatur als besonders fruchtbar. Zum Grundsätzlichen vgl. *M. Wehrli*, Soziologie der Literatur, in Allgemeine Literaturwissenschaft. Bern 1951, 123—131.

[16] Vgl. die materialreiche, aber in der geistigen Durchdringung des Problems nicht voll befriedigende Untersuchung von *G. Koehler*, Der Dandysmus im franz. Roman des XIX. Jhs. Halle 1911 (Beihefte z. Z. f. roman. Philol. H. 33).

[17] *Oeuvres*. Texte établi et annoté par *Y.-G. Le Dantec*. Paris 1951 (von nun an zit. als Oeuvres), 1001 f.

Sehnsucht des Dandys nach der Existenz in einer überlegenen Form, einer Art Übermenschentum.

Obgleich Barbey d'Aurevilly behauptet, der Dandysmus sei ein ausschließlich englisches Phänomen, beruht seine Analyse doch offensichtlich ebenso sehr auf der französischen Erscheinungsform des Dandysmus, ja auf seinen eigenen Erfahrungen als Dandy[18]. Im Vergleich zum englischen Dandysmus zeigt sich eine Tendenz zur Vergeistigung des dandystischen Machtstrebens. Den entscheidenden Schritt auf diesem Wege, der zu einer neuen Konzeption des Dandy führt, tut jedoch erst Baudelaire. Man darf wohl ohne Übertreibung zu sagen wagen, daß für Baudelaire wie für keinen anderen französischen Dichter oder Schriftsteller der Dandysmus ein existentielles Problem bedeutet, mit dem er sich — sein Werk erweist es — immer wieder aufs neue auseinandergesetzt hat. Indem er im Dandysmus eine ihm adäquate Möglichkeit zur Bewältigung des Daseins gefunden zu haben glaubte, erfuhr er die Tragik, die dieser Lebenshaltung notwendigerweise innewohnt. Baudelaire als Dandy ist kein ästhetisierender Poseur, sondern eine tragische Figur in dem Konflikt der Beziehungen zwischen Dichter und Gesellschaft, wie er mit der Romantik ausgebrochen war.

Das Erlebnis der Vereinsamung ist entscheidend für Baudelaires Entwicklung als Mensch und Dichter. Seit seiner Kindheit — die Wiederverheiratung der zärtlich geliebten Mutter ist dabei sicher von Einfluß gewesen — fühlt sich Baudelaire vereinsamt, isoliert von seiner Umwelt. Die Klagen darüber durchziehen sein ganzes Werk. In den *„Journaux intimes"* notiert er: *sentiment de solitude, dès mon enfance. Malgré la famille, — et au milieu des camarades surtout — sentiment de destinée éternellement solitaire*[19]. Wie aus dieser Tagebuchnotiz hervorgeht, erblickt Baudelaire in seiner Vereinsamung etwas Schicksalgewolltes; d. h. er bejaht sie als die ihm eigentümliche Daseinsweise. Er ist zum Alleinsein verurteilt und gleichzeitig genießt er dieses Alleinsein in der ihm eigentümlichen „voluptas dolendi". Der romantische Narzißmus erfährt hier eine letzte Steigerung. Die dauernde Selbstbespiegelung läßt Baudelaire eine Distanz zum eigenen Ich gewinnen, ein Höchstmaß an Bewußtheit gegenüber dem eigenen Erleben, ein Verhältnis zum eigenen Dasein, das sozusagen zu einer Aufspaltung seiner Person in Subjekt und Objekt

[18] „Barbey n'a trouvé dans la vie du Beau d'Outre-Manche qu'un prétexte pour exposer commodément son propre code byronien de la révolte élégante" (*L. Seillière*, Barbey d'Aurevilly et le dandysme romantique, Revue bleue 13 [1910], 395).

[19] Oeuvres 1202.

führt[20]. Damit ist die hauptsächliche Voraussetzung für die dandystische Lebenshaltung gegeben: die Distanzierung von der eigenen Person, die es gestattet, diese zum Gegenstand eines besonderen Bildungsprozesses zu machen: der Selbstdarstellung im bewußten Gegensatz zur Gesellschaft, der Selbstdeutung auf Grund der negativen Zeiterfahrung. Der romantische Ennui, der sich mit Baudelaires Begriff des Spleen im wesentlichen deckt, wird gleichsam ins Positive gewendet: Er erscheint als Protest gegen die Zeit im Zeichen einer geistigen Überlegenheit.

In Baudelaire steigert sich das Spannungsverhältnis zur Zeit bis zur Vorstellung vom nahenden Weltende, von dem er in den *„Fusées"* eine eindrucksvolle Vision entwirft: *Le monde va finir. La seule raison pour laquelle il pourrait durer, c'est qu'il existe*[21]. Die Welt wird an dem zugrunde gehen, wovon sie sich das Leben versprochen hat: an der blinden Anbetung des rein zivilisatorischen Fortschritts, an der Entseelung des Daseins durch die Mechanisierung. Verkümmerung des Geistes und Gemeinheit der Herzen in einer ansteigenden Flut bloß tierischer Begierden: Das sind die Charakteristika des Endzustandes, dem die Menschheit zusteuert. Ein Zustand, in dem allein das Geld regieren wird und alles, was nicht dem Gelderwerb dient, nur noch einen Gegenstand des Spottes bildet.

Diese Prophezeiung vom Untergang der Welt in einer zivilisierten Barbarei erwächst auf dem Boden einer umfassenden Kulturkritik, die Baudelaire einen würdigen Platz unter den großen Zeitkritikern des 19. Jahrhundert sichert[22]. Wie auch in anderen weltanschaulichen Fragen ist Baudelaire in seiner Kulturkritik von dem großen Theoretiker des Traditionalismus Josephe de Maistre, den er als einen seiner ideellen Lehrmeister verehrt[23], beeinflußt. Von de Maistre übernimmt er den geschichtsphilosophischen Rahmen. Der mit der Revolution von 1789 einsetzende Traditionsverfall hat das für das Zusammenleben der Menschen unentbehrliche Gefühl für Rang und Ordnung in hohem Maße geschwächt, wenn nicht gar völlig ausgelöscht. Die Verkündigung von Freiheit und Gleichheit hat dazu geführt, daß niemand mehr gehorchen, niemand mehr sich unterordnen will. Die Folge davon ist eine allgemeine Nivellierung, wobei die Mittelmäßigkeit triumphiert: *Que dans tous les temps, la médiocrité ait dominé, cela est indubitable; mais qu'elle règne*

[20] Vgl. L'Héautontimorouménos: „Je suis la plaie et le couteau! / Je suis le soufflet et la joue! / Je suis les membres et la roue, / Et la victime et le bourreau!" (Oeuvres 148); vgl. auch Oeuvres 1198, III.

[21] Oeuvres 1195.

[22] Zum geistigen Standort Baudelaires innerhalb der Zeitkritik des 19. Jhs. vgl. *K. Löwith*, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart (1953), 91 ff.

[23] „De Maistre et Edgar Poe m'ont appris à raisonner" (Oeuvres 1126).

plus que jamais, qu'elle devient absolument triomphante et encombrante, c'est ce qui est aussi vrai qu'affligeant[24].

Der Glaube an den unbegrenzten Fortschritt hat das Verantwortungsbewußtsein des einzelnen wie der Gemeinschaft ausgehöhlt. Man verwechselt den bloß zivilisatorischen Fortschritt mit einer geistig-sittlichen Vervollkommnung des Menschen: *Demandez à tout bon Français qui lit tous les jours son journal dans son estaminet, ce qu'il entend par progrès, il répondra que c'est la vapeur, l'électricité et l'éclairage au gaz, miracles inconnus aux Romains, et que ces découvertes témoignent pleinement de notre supériorité sur les anciens; tant il s'est fait de ténèbres dans ce malheureux cerveau et tant de choses de l'ordre matériel et de l'ordre spirituel s'y sont bizarrement confondues!*[25].

Bei dieser unzulässigen Vermischung des Geistigen und des Materiellen spielen nach Baudelaire die Vereinigten Staaten eine verhängnisvolle Rolle. Im Zusammenhang mit seinen Studien über Poe[26], in dem er das Urbild des von der Gesellschaft verkannten und ausgestoßenen Dichters verehrt, übt Baudelaire eine radikale Kritik an der amerikanischen Geisteshaltung und das zu einem Zeitpunkt, als die Vereinigten Staaten eben in das Blickfeld des gebildeten Europäers zu treten begannen. Die amerikanische Gesellschaft erscheint Baudelaire als der Inbegriff eines brutalen Materialismus: *Il est bon d'appeler sans cesse le regard sur ces merveilles de brutalité, en un temps ou l'américanomanie est devenue presque une passion de bon ton*[27]. In Amerika hat die von den französischen Revolutionsideologen propagierte Demokratie sich voll entfaltet und damit zugleich auch ihre negative Seite enthüllt. Weit schärfer als vor ihm Alexis de Tocqueville in seinem berühmten Werk „*De la Démocratie en Amérique*" (1835) kritisiert Baudelaire die Mißstände des demokratischen Regimes, das zu einer Tyrannei der Mehrheit entartet und den einzelnen, vor allem den schöpferischen Menschen unterdrückt: *la Démocratie a bien ses inconvénients, ... malgré son masque bienveillant de liberté, elle ne permet peut-être pas toujours l'expansion des individualités, ... il est souvent bien difficile de penser et d'écrire dans un pays où il y a vingt, trente millions de souverains ... vous avez entendu dire qu'aux Etats-Unis il existait une tyrannie bien plus cruelle et plus inexorable que celle*

[24] Oeuvres 755. [25] Oeuvres 685.

[26] Edgar Allan Poe, sa vie et ses ouvrages (1852); Notes nouvelles sur Edgar Poe (1857); über Baudelaire und Poe vgl. *W. Mönch*, Das Gastmahl: Begegnungen abendländischer Dichter u. Philosophen. Braunschweig 1947; *T. S. Eliot*, Von Poe zu Valéry, Merkur 4 (1950), 1252—1267.

[27] Notes nouvelles sur E. Poe, Oeuvres complètes de Ch. Baudelaire. Traductions. Nouvelles histoires extraordinaires. Ed. *J. Crépet*. Paris 1933, XIV.

d'un monarque, qui est celle de l'opinion[28]. Die öffentliche Meinung steht im Zeichen eines naiven Glaubens an die Allmacht der Technik, der man es zutraut, alle wie auch immer gearteten Probleme des menschlichen Daseins lösen zu können: *elle finira par manger le Diable*[29].

Im Lichte dieser Überzeugung erscheint dem Amerikaner, *être positif vain de sa force industrielle*, alles, was nicht dem technischen Fortschritt dient, als Zeitverschwendung: *En avant, dit-il, en avant, et négligeons nos morts. Il passerait volontiers sur les âmes solitaires et libres, et les faulerait aux pieds avec autant d'insouciance que ses immenses lignes de fer les forêts abattues... Il est si pressé d'arriver. Le temps et l'argent, tout est là*[30]. Maßgebend ist allein *la morale de comptoir*, für deren Entstehung Baudelaire den amerikanischen Nationalhelden Benjamin Franklin verantwortlich macht[31]. In ihm erblickt er einen typischen Repräsentanten der Bourgeoisie, welche die Aristokratie in ihrer Stellung als herrschende Gesellschaftsschicht ablöst[32].

Im Gegensatz zu Tocqueville, der trotz seiner prinzipiellen Abneigung gegen die Demokratie in der schrittweisen Entwicklung der demokratischen Institutionen die einzige Möglichkeit erblickt, der Krise der Gesellschaftsordnung zu begegnen, lehnt Baudelaire jeden Kompromiß mit seiner Zeit ab. Ihm erscheint die Amerikanisierung, d. h. also die praktische Auswirkung der Idee des Fortschrittes und der Perfektibilität, der *grande chimère des temps modernes*[33], als das untrügliche Symptom für die unaufhaltsame Dekadenz der Moderne. Eine Weltanschauung, die von der natürlichen Güte des Menschen ausgeht und damit dessen eigentliches Wesen, nämlich seine angeborene Bosheit, wie sie im Begriff der Erbsünde zum Ausdruck kommt, verkennt[34], muß zu einem Verfall der Gesellschaft führen. Ihm entgegenzutreten, wäre sinnlos; außerdem verspürt Baudelaire auch keinerlei Neigung dazu: *je sais que je n'y trouverai jamais la charité d'un médecin*[35]. Mit kühlem Herzen wohnt er als Zuschauer einer Tragödie bei, über die er sich erhaben glaubt: *enivré de son sang-froid*

[28] E. A. Poe, sa vie et ses ouvrages, Oeuvres complètes. Juvenilia. Oeuvres posthumes. Reliquae. Ed. *J. Crépet*, Paris 1939, 249.

[29] Ibid. [30] Ibid.

[31] Notes vouvelles sur Edgar Poe, a. a. O., XIV.

[32] In dem Dramenentwurf „La fin de Don Juan" trägt Leporello die Züge Franklins: „personnage froid, raisonnable et vulgaire, ne parlant sans cesse que de vertu et d'économie; il associe volontiers ces deux idées; il a une espèce d'intelligence à la Franklin. C'est la future bourgeoisie qui va bientôt remplacer l'aristocratie tombante" (Oeuvres 1235).

[33] Oeuvres 861.

[34] Vgl. Oeuvres 903 f.: Poe „a imperturbablement affirmé la méchanceté naturelle de l'Homme" (Notes nouvelles sur E. Poe, a. a. O., IX).

[35] Oeuvres 1196 f.

et de son dandysme, fier de n'être pas aussi bas que ceux qui passent, il se dit: Que m'importe où vont ces consciences? [36]

Mit diesen Worten offenbart Baudelaire „expressis verbis" den inneren Zusammenhang zwischen seiner Zeitkritik und seinem Dandysmus. Dieser läßt sich danach zunächst ganz allgemein bestimmen als die Reaktion, als der Protest des Individuums, das im Niedergang der Gesellschaft seine Persönlichkeit und seine Menschenwürde zu behaupten sucht. Es ist die Auflehnung gegen die Nivellierung, die Herrschaft der Mittelmäßigkeit, die Vermassung; eine Auflehnung, getragen von der leidenschaftlichen Verachtung des geistigen Menschen gegen die sich überall ausbreitende Gewöhnlichkeit und Gemeinheit: *Ce monde a acquis une épaisseur de vulgarité qui donne au mépris de l'homme spirituel la violence d'une passion* [37]. Aber diese Auflehnung erfolgt in dem Bewußtsein, daß am Ende die Niederlage des Dandy steht: *la marée montante de la démocratie, qui envahit tout et qui nivelle tout, noie jour à jour ces derniers représentants de l'orgueil humain* [38]. Im Dandy verkörpert sich zum letztenmal heldisches Menschentum in unheldischer Zeit: *Le dandysme est le dernier éclat de l'héroïsme dans les décadences* [38]. Sein Glanz gleicht dem der untergehenden Sonne: *il est superbe, sans chaleur et plein de mélancolie* [38].

Eine ihrem Wesen nach tragische Lebenshaltung, die in Baudelaires Konzeption den Rang einer Religion erhält: *En vérité, je n'avais pas tout-à-fait tort de considérer le dandysme comme une espèce de religion* [39]. Ihre Priester sind zugleich ihre Opfer. Den Mönchen gleich unterwerfen sie sich einer absolut verbindlichen Regel, die ihnen eine strenge Disziplin des Willens und der Seele auferlegt. Tag und Nacht lebt der Dandy in einer ständigen Willensanspannung. *Il doit vivre et dormir devant un miroir* [40]. Der Narzißmus erhält damit eine ethische Funktion als Selbstkontrolle. Das stete Bemühen des Dandy ist darauf gerichtet, „erhaben" zu sein: *Le Dandy doit aspirer à être sublime sans interruption* [40].

Worin besteht die Erhabenheit des Dandy? Man würde Baudelaires Begriff des Dandy gründlich mißverstehen, wenn man ihn lediglich als ein ästhetisches Phänomen interpretierte. Die vom Dandy geforderte Erhabenheit, die gleichbedeutend mit seiner „Distinction" ist, stellt keine bloß ästhetische Norm dar, sondern darüber hinaus ein ethisches Postulat: die Verpflichtung nämlich, sich nicht nur äußerlich von der Masse zu unterscheiden, sondern sich auch geistig-sittlich über sie zu erheben durch die unbedingte Wahrung dessen, was man wohl am besten mit dem Begriff der inneren Haltung umschreiben könnte. In jeder Lebenslage ist stoische Selbstbeherrschung das vornehmste Gebot für den Dandy. Auch

[36] Oeuvres 1197. [37] Oeuvres 1363. [38] Oeuvres 900.
[39] Oeuvres 899. [40] Oeuvres 1200.

im Schmerz wird der vollkommene Dandy lächeln. Nichts darf ihn verblüffen, soll er doch gerade durch sein Auftreten und sein Verhalten die anderen in Erstaunen versetzen. Die Eleganz seiner Kleidung — übrigens auch nach Baudelaire eine schlichte, unauffällige Eleganz — hat nur symbolhaften Charakter: sie manifestiert *la supériorité aristocratique de l'esprit*[41].

So ist die Schönheit, die der Dandy dank der äußersten Konzentration seiner Verstandes- und Willenskraft in seiner Seinsweise verwirklicht[42], zugleich ein Streben nach Vergeistigung. Es macht den Dandy nicht nur gleichgültig gegenüber dem Geld und allen im Materiellen verhafteten Genüssen, sondern steigert sich zu einer Abneigung gegenüber allem Natürlichen, das in den Augen des Dandy mit dem Makel des Vulgären befleckt ist, ja darüber hinaus als der Inbegriff des Bösen erscheint. *Passez en revue, analysez tout ce qui est naturel, toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux*[43]. Nur wo der berechnende Verstand herrscht, können ästhetische und moralische Werte geschaffen werden: *Tout ce qui est beau et noble est le résultat de la raison et du calcul ... La vertu ... est artificielle, surnaturelle*[43]. Die Frau ist die Verkörperung des Natürlichen: *la femme est naturelle, c'est-à-dire abominable. Aussi est-elle toujours vulgaire, c'est-à-dire le contraire du dandy*[44]. Dieser wird sich daher wie von allem Natürlichen so auch von der Frau fernhalten. An die Stelle der Natur tritt für ihn die Kunst, und zwar die Kunst verstanden als der Ich-Kult mit dem Ziel der Ausformung der eigenen Persönlichkeit zum Kunstwerk.

Obgleich Baudelaire einerseits im Dandy ein zeitlos gültiges Persönlichkeitsideal erblicken möchte[45], — was für gewisse Elemente des Dandysmus auch zweifellos zutrifft — ist er sich doch anderseits bewußt, daß der Dandysmus seiner Zeit auf ganz bestimmten historischen Voraussetzungen beruht: *le dandysme est une chose moderne et ... tient à des causes tout-à-fait nouvelles*[46]. Diese Voraussetzungen bedingen die besondere Problematik des Dandysmus Baudelaires und seiner Zeitgenossen. Das Ideal der Ausbildung einer vollkommenen Persönlichkeit setzt ein Gleichgewicht zwischen dem ethischen und ästhetischen Moment voraus, das dem in seiner Zeit heimatlos gewordenen Dichter fehlen mußte.

[41] Oeuvres 899.

[42] „The hero is he who is immovably centred, dit le moraliste d'outremer Emerson" (Oeuvres 857).

[43] Oeuvres 903 f. [44] Oeuvres 1199.

[45] „Le dandysme est une institution ... très ancienne, puisque César, Catilina, Alcibiade nous en fournissent des types éclatants; très-générale, puisque Chateaubriand l'a trouvée dans les forêts et au bord des lacs du Nouveau-Monde" (Oeuvres 898).

[46] Oeuvres 670.

Sein Streben, sich der Gesellschaft überlegen zu zeigen, artet in einen maßlosen Geltungstrieb aus; die innere Haltung wird zur bloßen Pose veräußerlicht; die echte Erhabenheit über die Wechselfälle des Lebens auf die *insensibilité* reduziert; alles Menschliche erstarrt in der Kälte[47] eines sterilen Formalismus. So bleibt der Dandysmus schließlich nur eine Form ohne Erfüllung, nur die Maske für eine kranke Seele, der es nicht mehr gegeben ist, das hohe Ideal der Kalokagathia zu verwirklichen, das Ideal des geistig und körperlich in sich vollendeten Menschseins.

Baudelaire wußte um die Gefahren, die dem Dandysmus aus seiner Problematik erwuchsen. Zunächst war es die Gefahr der Veräußerlichung, das Abgleiten ins Modische, wodurch der Dandy zu der Erscheinung wurde, als die er im deutschen Sprachbewußtsein fortlebt: Zum Snob und Poseur, dessen hervorstechendste Eigenschaft die Eitelkeit darstellt. In der französischen Gesellschaft zur Zeit Baudelaires gab es zahlreiche derartige Pseudo-Dandies, die den Dandysmus „antaten wie Kleider einer herrschenden Mode und ... ebenso wieder ablegen“[48]. Baudelaire hat in Samuel Cramer, dem Helden seiner Novelle *„La Fanfarlo“*, das Bild eines solchen Pseudo-Dandy gezeichnet. Zweifellos hat dabei als literarisches Vorbild die Gestalt eines anderen Pseudo-Dandy gewirkt: Balzacs Lucien de Rubempré; wie sich überhaupt der Einfluß des von Baudelaire bewunderten großen Romanciers auch sonst in der Novelle bemerkbar macht. In allem wird Samuel Cramer als das Zerrbild des echten Dandy geschildert, angefangen bei seiner äußeren Erscheinung: *Samuel a le front pur et noble, les yeux brillants commes des gouttes de café, le nez taquin et railleur, les lèvres impudentes et sensuelles, le menton carré et despote, la chevelure prétentieusement raphaélesque. — C'est à la fois un grand fainéant, un ambitieux triste, et un illustre malheureux; car il n'a guère eu dans sa vie que des moitiés d'idées. Le soleil de la paresse qui resplendit sans cesse au dedans de lui, lui vaporise et lui mange cette moitié de génie dont le ciel l'a doué*[49]. Samuel ist kein großer, nur ein „halbgroßer“ Mann, ein Dichterling, der sich selbst eine Komödie vorspielt. Wenn ihm bei irgendeiner wehmütigen Erinnerung die Tränen kommen, *il allait à sa glace se regarder pleurer*[50]. Das ist die Karikatur der Selbstbespiegelung des Dandy. Die Zurückhaltung, hinter welcher der echte Dandy seine Gefühle vor der vulgären Neugier seiner Umwelt verbirgt, wirkt bei Samuel Cramer als groteske Larve, wenn er mit falschem Pathos erklärt: *Madame, plaignez-moi, ou plutôt plaignez-nous, car j'ai beaucoup de frères de ma sorte; c'est la haine de tous et de nous-mêmes qui nous a*

[47] „Le caractère de beauté du dandy consiste surtout dans l'air froid qui vient de l'inébranlable résolution de ne pas être ému“ (Oeuvres 901).
[48] *Koehler*, Der Dandysmus, a. a. O., 10.
[49] Oeuvres 369. [50] Oeuvres 370.

conduits vers ces mensonges. C'est par désespoir de ne pouvoir être nobles et beaux suivant les moyens naturels, que nous nous sommes si bizarrement fardé le visage[51]. Die Künstlichkeit, mit der sich Samuel umgibt, wirkt lächerlich, ruft also den Effekt hervor, den der echte Dandy unter allen Umständen zu vermeiden hat. Indem schließlich die Pointe der ganzen Erzählung darin besteht, daß Samuel, der sich über alle Frauen erhaben dünkt, von einer Frau düpiert und von einer anderen zu ihrem willenlosen Sklaven gemacht wird, erreicht die Satire auf den Pseudo-Dandy ihren Höhepunkt: Samuel Cramer wird zu einer ausgesprochen komischen Figur, deren Schicksal in diametralem Gegensatz zum tragischen Snobismus des echten Dandy steht.

Dem beißenden Spott über den Pseudo-Dandy entspricht die bewundernde Anerkennung für echte dandystische Gesinnung unter den Zeitgenossen. Zwei Künstler sind es vor allem[52], bei denen Baudelaire dandystische Züge entdeckt: Constantin Guys und Eugène Delacroix; beiden hat er ausführliche Abhandlungen gewidmet[53]. Constantin Guys, *le peintre de la vie moderne*, hat nicht nur den Dandy zum Sujet künstlerischer Darstellung erwählt, sondern weist selbst auch wesentliche Charakterzüge des Dandy auf: *une quintessence de caractère et une intelligence subtile de tout mécanisme moral de ce monde*[54]. Was ihm allerdings zum Dandy fehlt, ist die *insensibilité*, denn er wird durch eine große Leidenschaft beherrscht: *une passion insatiable, celle de voir et de sentir*[54]. Mit allen seinen Sinnen will er „das moderne Leben" erfassen, in sich aufnehmen, um es dann im Abbild seiner Kunst wiederzugeben. Damit deckt Baudelaire den Gegensatz auf, der zwischen dem schöpferischen Künstler und dem in sich gekehrten Dandy besteht, ohne jedoch in diesem Zusammenhang auf das für ihn persönlich so entscheidend wichtige Problem näher einzugehen.

Das gleiche Problem taucht, wenn auch in veränderter Form, bei Delacroix, dem *„peintre-poète"*, auf, den Baudelaire unter allen Malern wohl am meisten geschätzt hat und dem er sich persönlich verbunden fühlte. Gerade weil Delacroix ein Genie war, hatte er viel vom Dandy: *Delacroix, quoiqu'il fût un homme de génie, ou parce qu'il était un homme de génie complet, participait beaucoup du dandy*[55]. Damit wird eine aufschlußreiche Beziehung zwischen Genie und Dandy hergestellt. Was beide verbindet, ist der Anspruch auf eine moralische Sonderstellung innerhalb

[51] Oeuvres 375.

[52] Obwohl er in Poe das „Urbild des poète maudit" (Eliot a. a. O., 1261) sah, hat er ihn nicht ausdrücklich zum Dandysmus in Beziehung gesetzt.

[53] Le peintre de la vie moderne (1859/60); Eugène Delacroix (Salon de 1846); L'oeuvre et la vie d'Eugène Delacroix (1863).

[54] Oeuvres 881. [55] Oeuvres 862.

der Gesellschaft, ist die Feindschaft der Menge, die weder das Genie noch den Dandy begreift[56]. Wiederum stellt sich Baudelaire nicht die Frage, ob denn nicht das künstlerische Genie durch seine schöpferische Tätigkeit im Gegensatz zum unproduktiven Dandy stehe. Er beschränkt sich darauf, die dandystischen Züge von Delacroix aufzuzählen. In seiner Jugend habe dieser — nach seinem eigenen Eingeständnis — an den „materiellen" Freuden des Dandysmus Gefallen gefunden; später habe er sich dann zu einem vergeistigten Dandysmus bekannt, den trügerischen Fortschrittsglauben durchschaut, die Masse verachtet, die Frau aus seinem Leben ausgeschlossen und sich in seine *tour d'ivoire* zurückgezogen[57]. Aber zwischen dem dandystischen Gebaren und seinem wirklichen Wesen glaubt Baudelaire einen Widerspruch feststellen zu können. Wenn sich Delacroix nach außen kühl und undurchdringlich als vollendeter Weltmann gibt, so verhüllt diese gewollte Kälte ein empfindsames Herz, das sich für das Gute und das Schöne begeistert. Unter einem geheuchelten Egoismus verbirgt sich die Anlage zu spontaner Hingabe an Menschen und Ideen. So betrachtet, verliert der Dandysmus seine positive ethische Bedeutung und behält lediglich die mehr oder weniger negative Funktion, das Ich gegen die Außenwelt abzuschirmen, es mit einem „manteau de glace" zu verhüllen. Vom Dandysmus als einem Ausdruck besonderer Seelenstärke ist hier nicht die Rede.

In ihrer ganzen Tragik sollte jedoch Baudelaire die Problematik des dandystischen Persönlichkeitsideals an sich selbst erleben. Baudelaire hat den Dandysmus ernst genommen und sein Leben unter das Gesetz des Dandysmus gestellt. Rückschauend glaubt er in sich bereits seit frühester Jugend dandystische Anlagen entdecken zu können: *j'aimais ma mère pour son élégance. J'étais donc un dandy précoce*[58]. Die Muße, in der er hatte aufwachsen können, erscheint ihm nachträglich als günstige Vorbedingung für seinen Dandysmus[59]. Dieser ist von Anfang an unlöslich verbunden mit dem Streben nach Größe, nach Unterscheidung von der Masse: *Étant enfant, je voulais être tantôt pape, mais pape militaire; tantôt comédien*[60]. Aber auch später bleibt seine Devise: *Être le plus grand des hommes. Se dire cela à chaque instant*[61]. Inmitten des allgemeinen Verfalls der Werte und der Dekadenz des Rangbewußtseins bietet der Dandy eine willkommene Gelegenheit zur Persönlichkeitssteigerung. Ein Höchstmaß an geistiger Konzentration verspricht eine aristokratische Lebensform, in der sich die Läuterung der sich selbst genügenden eigenen Persönlichkeit mit der Verachtung der Masse verbindet: *Self-purification and anti-humanity*[62].

[56] Zum Verhältnis von Genie und Masse vgl. Oeuvres 1118 f.
[57] Vgl. Oeuvres 860 ff. [58] Oeuvres 1191. [59] Vgl. Oeuvres 1216.
[60] Oeuvres 1220. [61] Oeuvres 1231. [62] Oeuvres 1190.

Wie peinlich genau Baudelaire in seiner äußeren Erscheinung und in seinem Auftreten die Normen befolgte, die er aus seiner Vorstellung vom Dandy abgeleitet hatte, bezeugen uns seine Freunde und Zeitgenossen. Es sei hier Théophile Gautier zitiert, der mit Baudelaire eng befreundet war und in dem bekannten Essay, welchen er den *„Fleurs du Mal"* in der Gesamtausgabe von 1869 voranstellte, eine bis ins einzelne gehende Beschreibung Baudelaires gegeben hat: *son vêtement consistait en un paletot d'une étoffe noire lustrée et brillante, un pantalon noisette, des bas blancs et les escarpins vernis, le tout méticuleusement propre et correct, avec un cachet voulu de simplicité anglaise... Rien de trop frais ni de trop voyant dans cette tenue rigoureuse. Charles Baudelaire appartenait à ce dandysme sobre qui râpe ses habits avec du papier de verre pour leur ôter l'état endimanché et tout battant neuf si cher au philistin et si désagréable pour le vrai gentleman*[63]. Auch als ihm die zunehmende finanzielle Bedrängnis, in die er geriet, keinen Luxus der Toilette mehr erlaubte, bleibt er stets auf tadellose, peinlich saubere Kleidung bedacht. Dem Stil seiner Kleidung entspricht sein Auftreten: Seine Bewegungen und Gesten sind spärlich und gemessen; er verabscheut meridionale Lebhaftigkeit. Er ist höflich, übertrieben höflich bis zur Manieriertheit; seine Sprache ist gewählt; er liebt es, seine Zuhörer durch Paradoxe und kühne Behauptungen zu verblüffen.

Die Gewähltheit der Kleidung, die Beherrschung im Auftreten beruhen auf strengster Selbstdisziplin, auf dauernder Gewissenserforschung: *être un grand homme et un saint pour soi-même*[64]. Als ein säkularisierter Heiliger strebt der Dandy Baudelaire nach Läuterung und Reinigung, sucht er in der Askese die Natur zu überwinden, die er als eine Bedrohung seiner Reinheit fürchtet. Baudelaire haßt die Natur; er ist geradezu besessen von der Sucht nach Entnatürlichung: *je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux et ... mon âme est rebelle à cette singulière religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être spirituel je ne sais quoi de shocking. Je ne croirai jamais que l'âme des Dieux habite dans les plantes, et quand même elle y habiterait, je m'en soucierais médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés*[65]. Der Anblick der blühenden Natur hat für ihn etwas Schamloses. *Baudelaire a recherché toute sa vie l'infécondité. Et, dans le monde qui l'entoure, ce sont les formes dures et stériles des minéraux qui ont trouvé grâce à ses yeux*[66].

---

[63] *Th. Gautier*, Baudelaire, in Portraits littéraires. Paris 1943, 192 f.
[64] Oeuvres 1211.
[65] Correspondance générale. Ed. *J. Crépet*, Paris 1947, I, 322 f.
[66] *Sartre*, Baudelaire, a. a. O. 124.

Dem Natürlichen stellt er das Künstliche gegenüber. Künstlichkeit ist gleichbedeutend mit Kühle, mit unbewegter Fühllosigkeit, die alles Leben erstarren läßt und jede Verbindung zum Du unterbricht. Unter diesem Gesichtspunkt ist jede Form der Liebe, der Eros wie die Caritas, nichts anderes als Prostitution: *Qu'est-ce que l'amour? Le besoin de sortir de soi. L'homme est un animal adorateur. Adorer, c'est se sacrifier et se prostituer. Aussi tout amour est-il prostitution*[67]. Jeder Versuch, aus dem Ich herauszutreten, ist für den Dandy Baudelaire verdammenswert. *Être un homme utile m'a paru toujours quelque chose de bien hideux*[68].

Der Kult der Künstlichkeit, der Unnatur kann in den Willen zur Perversität umschlagen. Baudelaires Geist ist ergriffen vom *goût de l'horreur*[69]. Er erliegt dem verführerischen Zauber, der von der Schönheit des Bösen ausgeht: *il me serait difficile de ne pas conclure que le plus parfait type de Beauté virile est Satan*[70]. Das Böse, mit dem der Dandy kokettiert, kann solche Macht über ihn gewinnen, daß er zu seinem willenlosen Werkzeug wird und damit die vornehmste Eigenschaft des Dandy, seine Selbstbeherrschung einbüßt. *J'ai été plus d'une fois victime de ces crises et de ces élans, qui nous autorisent à croire que des Démons malicieux se glissent en nous et nous font accomplir, à notre insu, leurs plus absurdes volontés*[71]. Die extrem gesteigerte Subjektivität verkehrt sich in ihr Gegenteil, d. h. in unaufhebbare Determiniertheit. Der Dandy wird zum Neurastheniker, zum Opfer der durch seine Erbanlagen[71] bedingten Neigung zur Hysterie, die er dazu noch kultiviert hat: *J'ai cultivé mon hystérie avec jouissance et terreur. Maintenant, j'ai toujours le vertige, et aujourd'hui 12 janvier 1862, j'ai subi un singulier avertissement, j'ai senti passer sur moi le vent de l'aile de l'imbécillité*[72].

Wenn somit der dandystische Ich-Kult in der Hysterie endet und für den Menschen Baudelaire keinen Ausweg aus der Verzweiflung des *ennui* bietet, so hat doch die dandystische Haltung für den Dichter Baudelaire eine entscheidende Bedeutung gewonnen. Sie hat die Eigenart seines dichterischen Schaffens weitgehend bestimmt. In seiner Person hat Baudelaire den Widerspruch zwischen dem Dandy und dem Dichter aufzuheben vermocht, indem er einen neuen Begriff des Dichters geprägt hat. Obwohl das Nichtstun als fester Bestandteil zur dandystischen Lebenshaltung gehört — *Un Dandy ne fait rien*[73] — kennt Baudelaire daneben auch den Dandy, der arbeitet. So notiert er einmal unter dem Stichwort „*Dandysme*“: *Qu'est-ce que l'homme supérieur? Ce n'est pas le spécialiste.*

[67] Oeuvres 1212. [68] Oeuvres 1201. [69] Oeuvres 347.
[70] Oeuvres 1188.
[71] „Mes ancêtres idiots ou maniaques, dans des appartements solennels, tous victimes de terribles passions“ (Oeuvres 1191).
[72] Oeuvres 1225. [73] Oeuvres 1205.

C'est l'homme de loisir et d'éducation générale. Être riche et aimer le travail[74]. Spricht hier nicht der Dichter, der um das Geheimnis schöpferischer Arbeit weiß, einer Arbeit, die nicht dem materiellen Erwerb dient, aber gerade deswegen ein besonderes Ethos erhält?

Gleich dem Dandy nimmt der Dichter für sich eine Sonderstellung innerhalb der Gesellschaft in Anspruch. *Il n'existe que trois êtres respectables: le prêtre, le guerrier, le poëte. Savoir, tuer et créer*[75]. Dem Priester und dem Soldaten hatte bereits de Maistre den höchsten Rang in der gesellschaftlichen Hierarchie eingeräumt; Baudelaire[76] fügt bezeichnenderweise den Dichter hinzu. Alle drei Daseinsformen stehen hoch über dem übrigen verächtlichen Menschengeschlecht: *Les autres hommes sont taillables et corvéables, faits pour l'écurie, c'est-à-dire pour exercer ce qu'on appelle des professions*[75].

Der Gefahr, daß der von der Gesellschaft isolierte Dichter sich in der ästhetischen Unverbindlichkeit seines Tuns einer anarchischen Freiheit hingibt, begegnet Baudelaire, indem er die Selbstdisziplin des Dandy auch vom Dichter fordert. Dieser darf sich nicht von der Leidenschaft fortreißen lassen, darf nicht blind der Inspiration folgen, die zum hemmungslosen Ausbruch drängt, sondern soll das eigene Schaffen mit dem kritischen Verstand überwachen und kontrollieren: *tous les grands poëtes deviennent naturellement, fatalement critiques. Je plains les poëtes que guide le seul instinct; je les crois incomplets*[77]. Mit Hilfe des Kunstverstandes lenkt der Dichter seinen Willen[78] und verbannt alles Ungeordnete, alles Regellose, alles Instinktive aus seinem Werk. *Tout ce qui est beau et noble est le résultat de la raison et du calcul*[79]. Es ist ein Prozeß der Läuterung und Reinigung der Form, den der Dandy an der eigenen Person, der Dichter am Kunstwerk vollzieht. Das Ergebnis ist in beiden Fällen die Überwindung der menschlichen Natur. Darum kann der Dichter im Gegensatz zu dem bekannten Terenz-Zitat *Homo sum: humani nihil a me alienum puto* behaupten: *Je me suis imposé de si hauts devoirs que quidquid humani a me alienum puto. Ma fonction est extra-humaine*[80].

Das Reich des Dichters ist die absolute Künstlichkeit. Der Dichter — wie überhaupt jeder Künstler — ahmt nicht die Natur nach, sondern

[74] Oeuvres 1209. [75] Oeuvres 1205.

[76] Die gleichen drei Lebensformen fand auch Balzac verehrenswert (vgl. *E. R. Curtius*, Balzac. 2. Aufl. Bern [1951], 393).

[77] Oeuvres 1051.

[78] „Baudelaire prétendait toujours diriger l'inspiration par la volonté et introduire une sorte de mathématique infaillible dans l'art" (*Gautier*, Baudelaire, a. a. O. 253).

[79] Oeuvres 903 f. [80] Oeuvres 1036.

schafft eine neue eigene Welt, die für ihn wirklicher ist als die Welt der Natur. Aus der Natur, die der Dichter ebenso wie der Dandy verachtet, zieht sich der Dichter in die künstliche Landschaft zurück[81] und bekennt sich zu einer „surnaturalen" Poesie[82]. Diese Poesie genügt sich selbst. Wie der Dandy lehnt sich auch der Dichter gegen die zweckhafte Gesinnung auf. Die Dichtung verkündet keine Wahrheit, predigt keine Moral, sondern ist einzig und allein durch sich selbst gerechtfertigt: *La Poésie ... n'a pas d'autre but qu'Elle-même; elle ne peut pas en avoir d'autre, et aucun poëme ne sera si grand, si noble, si véritablement digne du nom de poëme, que celui qui aura été écrit uniquement pour le plaisir d'écrire un poëme*[83]. Es ist daher dem Dichter gleichgültig, ob er von der Allgemeinheit verstanden wird oder nicht: *Est-il même bien nécessaire, pour le contentement de l'auteur, qu'un livre quelconque soit compris, excepté de celui ou de celle pour qu'il a été composé?*[84] Der Dichter schafft auch ohne irgendwelches Publikum: *Pour tout dire enfin, (est-il) indispensable qu'il (le livre) ait été écrit pour quelqu'un?*[84]

Was den Dichter bei seinem Schaffen leitet, ist lediglich die Begeisterung für das Schöne, von der auch der Dandy beseelt ist, wenn er die eigene Person als Kunstwerk zu gestalten sucht. Während jedoch das Schönheitsstreben des Dandy den magischen Kreis der sich immer wiederholenden Selbstbegegnung nicht zu durchbrechen vermag, steigt der Dichter dank seiner Schöpfung empor zu den *régions surnaturelles de la Poésie*, zur Schau der reinen Schönheit[85]. Des Dichters Werk findet seine Erfüllung in einer höheren Welt: *La Poésie est ce qu'il y a de plus réel, c'est ce qui n'est complètement vrai que dans un autre monde*[86]. Aus der Qual der absoluten Vereinsamung inmitten einer ihm verhaßten Welt[87] erhebt sich der Dichter bis zum Angesicht Gottes:

Soyez béni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
Comme un divin remède à nos impuretés
Et comme la meilleure et la plus pure essence
Qui prépare les forts aux saintes voluptés![88].

In dieser Apotheose gewinnt das Dichtertum jene sakrale Bedeutung, die der Dandysmus erstrebt, nämlich den Rang einer neuen Religion.

---

[81] Vgl. *G. Hess*, Die Landschaft in Baudelaires „Fleurs du Mal". Heidelberg 1953.
[82] Vgl. *Hess*, a. a. O., 39, 90 f.
[83] Notes nouvelles sur E. Poe, a. a. O., XIX f.
[84] Oeuvres 428.
[85] Notes nouvelles sur E. Poe, a. a. O., XXI.
[86] Oeuvres 985.
[87] Zu einzelnen Ansätzen einer positiven Stellung zur Umwelt in Baudelaires Dichtung vgl. *Hess*, a. a. O. 152 ff.
[88] Bénédiction, Oeuvres 83.

Über Europäische Revolutionen

Forschungsbericht von Heinz Gollwitzer

In Heft 3 des XXXIV. Bandes dieser Zeitschrift habe ich Eugen Rosenstock-Huessys Werk „Europäische Revolutionen" besprochen. Für die nachstehend genannten Veröffentlichungen aus den letzten Jahren bietet sich kein treffenderer zusammenfassender Titel als wiederum „Europäische Revolutionen." — Michael Freund[1] legt mit dem Buch „Die große Revolution in England" den ersten Band eines Lebenswerkes vor, dessen Fortsetzung bis in das Jahr 1660 der Verfasser ankündigt. In einem Anhang, der zusammengedrängt die Historie der Revolutionsgeschichtsschreibung, eine Quellenübersicht, kritische Porträts, summarische Anmerkungen, Namensregister, Zeittafeln und ein Nachwort enthält, läßt Freund durchblicken, welch jahrelanges Mühen um die Quellen, wieviel Forscherglück und Forscherplage seiner Arbeit zugrunde liegen. Die Darstellung selbst — sie erstreckt sich im wesentlichen über den Zeitraum von 1640—1642 — verrät nicht eine Silbe von der gelehrten Schwerarbeit. Mit einer im deutschen wissenschaftlichen Schrifttum seltenen Eleganz und Bewegtheit, aufgelockert in eine nahezu filmische Reportage (in der technisch-perfektionellen Bedeutung des Wortes), in eine Folge von Szenen und Skizzen, weiß der Verfasser geistreich, scharfsinnig, ironisch und stets fesselnd zu erzählen, keineswegs für jedermann, doch für jeden, dem es ein echtes Bedürfnis ist, in die Hintergründe des Geschichtlichen und Politischen einzudringen. Die Darstellung führt von Jakob I. zu Karl und Henrietta Maria, vom Mord an Buckingham zur Hinrichtung Straffords, vom Beginn der Auseinandersetzung zwischen dem Stuart und dem Parlament bis zu des Königs Anschlag auf die Führer des Parlaments und zu seiner Flucht, vom Zusammentritt des Kurzen und des Langen Parlaments bis zum Ausbruch des Bürgerkrieges auf englischem Boden: „In deine Zelte, Israel!" In den Gang der Geschichtserzählung flicht F. ebenso knappe wie treffsichere Analysen der Menschen und Mächte des Revolutionsgeschehens ein: Der unglückliche Stuart Karl I., seine Gemahlin und sein Hof betreten noch einmal die Bühne ihrer Zeit; ihnen gegenüber die Gegenspieler aus dem Langen Parlament, allen voran „König Pym" und John Hampden, der Widersacher der Monarchie im Schiffsgeldstreit; im Hintergrund, nur gelegentlich beschworen, die drohende Persönlichkeit Oliver Comwells. Zwischen Hof und Parlament spannt sich die breite Scala aller nur erdenklichen politischen Charaktere, von den Arglosen über die alltäglich Kompromiß-

[1] *Michael Freund,* Die große Revolution in England. Anatomie eines Umsturzes. Claassen Verlag, Hamburg, 1951, 591 S.

geneigten bis zu den Ruchlosen: Kirchenfürsten und Schwärmer, Aristokraten und Pöbel, loyale Soldaten und katilinarische Existenzen, nüchterne Rechner und Eiferer, Könner und Dilettanten, Ränkeschmiede und Ehrenmänner. Die schwankenden Gestalten, die Profiteure, die Unschlüssigen und Geschobenen, die Gemäßigten und doch so leicht Verführbaren machen, wie in der Regel, die Mehrheit aus. Aber es fehlt auch nicht an metallischen Gestalten wie Strafford und Pym. Solcher Art sind die Mitwirkenden in den Szenen, Intermezzi und Satyrspielen des theatrum revolutionis, bei den Demütigungen des Herrschers, der unbarmherzigen Politik des schottischen Hochadels, dem verzweifelten Aufstand der Iren, dem Kampf gegen die Bischöfe, den unter einem Unstern stehenden gegenrevolutionären Ansätzen, dem Drama Straffords. — Es sei hier nicht auf einzelne Unrichtigkeiten und Gewagtheiten eingegangen, die die Kritik bereits vermerkt hat[2]. Auch die Frage, ob die Einordnung in die außenpolitische Situation gelungen ist, wird man erst nach dem Vorliegen des Gesamtwerkes bejahen oder verneinen dürfen. Was ich angesichts des vorliegenden Bandes herausstellen möchte, ist zweierlei: Einmal zeigt Freunds Werk wieder einmal, welche reichen literarischen Möglichkeiten auch der wissenschaftlichen Geschichtschreibung innewohnen: Wissenschaftliche Historie als eine selbständige und nicht die geringste Gattung in der Welt des Schrifttums. Das Literarische und auch der manchmal zu bewußt ausgespielte literarische Effekt sind Freund wohl mehr als nur Mittel zum Zweck. Zum andern: Vf. umreißt seine Aufgabe im Untertitel „Anatomie eines Umsturzes." Freund führt eine historische Soziologie der Bürgerkriegsparteien durch, er analysiert die Technik des Machtkampfes, die Entstehung, Zusammensetzung und Fluktuation der beteiligten Gruppen, den ständigen Widerstreit von Legalität und Illegalität, Aktion und Reaktion, die Phasenverschiebung der revolutionären Wellen, die Seelen- und Geistesverfassung der Mithandelnden. Meisterhaft zum Beispiel, wie Freund die Genesis der Kavalierspartei darzustellen weiß! — Zeitgenosse einer revolutionären Epoche zu sein, ist dem Vf. beim Eindringen in einen vergangenen Umsturz sehr zustatten gekommen. Auf Schritt und Tritt nehmen wir Formulierungen und Einsichten wahr („Freislernatur" — „Hauptschuldige" — „verbrecherische Organisation" — „Spruchkammer"), die aus dem Erleben der jüngsten Vergangenheit stammen. Wenn der Forscher als politischer Mensch seiner Aufgabe in besonderem Maße gerecht werden konnte, so kann der politisch anteilnehmende Zeitgenosse hier durch einen Abschnitt verlebendigter Vergangenheit zur Selbstbesinnung und gründlicheren Erfassung seiner staatlichen und gesellschaftlichen Umwelt geführt werden.

An universalhistorischer Bedeutung überragt die Große Französische Revolution die englische des 17. Jahrhunderts. Nach wie vor ist sie gegenwartsmächtig, wie sich dies in der ideologischen, allgemein-politischen und verfassungspolitischen Lage der westlichen Demokratien, einschließlich der westdeutschen Bundesrepublik, erweist. Auf Grund reicherer

[2] Vgl. *P. Klukes* Rezension in HZ 176 (1953), S. 351 ff.

Erfahrung erscheinen — politisch und wissenschaftlich — in unserem Verhältnis zur Französischen Revolution Korrekturen notwendig; eine Forderung, die man aus sachlichen Motiven erheben muß und die nichts mit einem übereilten und unzulänglichen Geschichtsrevisionismus zu tun hat. Daß in weiten Bereichen des deutschen politischen Denkens die Französische Revolution lange Zeit als ein im wesentlichen unerwünschtes Ereignis galt, hat sich auch auf unsere Geschichtsschreibung ausgewirkt. So ist trotz zahlreicher, oft trefflicher Einzeluntersuchungen eine wissenschaftliche Gesamtdarstellung großen Formats nur von Sybel erschienen. Die Arbeiten von Glagau, Bitterauf, Kircheisen, Wahl, sind nicht mehr zureichend bzw. nicht erschöpfend, und die Nennung dieser Namen allein deutet an, welche Wegstrecken der Forschung und der Problematik ein neues und umfassendes deutsches Werk nachzuholen hat. Was erwartet man nun von dem Historiker, der heute seine Kräfte an eine Unternehmung solchen Ausmaßes setzt? Abgesehen von der Wünschbarkeit selbständiger Arbeit an den Quellen, muß er sich mit der Überfülle von Thesen und Sehweisen auseinandersetzen, die 150 Jahre europäischer Revolutionsgeschichtsschreibung, an ihrer Spitze die historiographische Leistung Frankreichs, enthalten. Er muß es verstehen, Synthesen zwischen Ideen-, politischer und Sozialgeschichtsschreibung zu finden. Man verspricht sich als Zeitgenosse totalitärer Systeme neue Aufschlüsse über Diktatur und Terror, über Technik und Rhythmus der Revolution. Man möchte monarchischen Legitimismus und ständische Opposition, englisch beeinflußten Liberalismus und moderne Demokratie in ihren Bezügen zur Revolution neu beleuchtet sehen. Es liegt uns besonders daran, die europäischen, ja über Europa sich erstreckenden Ausstrahlungen der Revolution gründlicher als bisher kennenzulernen. Schließlich wünscht man, daß der Autor, der Größe seines Gegenstandes entsprechend, über dem Systematischen das Dramatische nicht zu kurz kommen lasse. Martin Göhring[3], aus dessen Feder zur Besprechung zwei Bände einer „Geschichte der Großen Revolution" vorlagen, ist als Schüler O. Beckers und Verfasser wertvoller Monographien aus dem Umkreis der Revolution wie des ancien régime wohl ausgerüstet, um eine auf die Höhe der Forschung gebrachte deutschsprachige Revolutionsgeschichte in Angriff zu nehmen. Bd. I führt „vom Ancien Régime zum Sieg der Revolution" und vermittelt zunächst ein anschauliches Bild von der krisenhaften Entwicklung des französischen Königsstaates wie von der gegen ihn angetretenen Opposition. Gleichzeitig werden die geistige Welt des Revolutionszeitalters und ihre Repräsentanten beschworen. Das besondere Verdienst G.s ist es, Gesellschaftsgefüge und Ideenwelt der konservativen Opposition klarer, als es bisher je geschehen ist, herausgearbeitet zu haben; das 1946 erschienene Werk des Verfassers „Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich"

[3] *Martin Göhring*, Geschichte der Großen Revolution. Bd. I: Vom Ancien régime zum Sieg der Revolution. Bd. II: Vom Liberalismus zur Diktatur. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1950 und 1951, VII und 403 und VIII und 410 S.

muß in diesem Zusammenhang als Prolog zu seiner Revolutionsgeschichte genannt werden. Im zweiten Teil behandelt Bd. I den Übergang von der Reform zur Revolution. In straffer Komposition wird uns die Auseinandersetzung zwischen den Reformministern und höfischer Reaktion, Parlamenten, Notabelnversammlungen vorgeführt, in der die Agonie des alten Frankreich sichtbar wird und die mit der Einberufung der Generalstände endet. Bd. II trägt den Untertitel „Vom Liberalismus zur Diktatur"; sein Gegenstand ist zunächst die Epoche der konstitutionellen Monarchie sowie deren Untergang im 1. Revolutionskrieg; es folgen die Anfänge der Republik und der Höhepunkt des Dramas in der parlamentarischen Diktatur und der Schreckensherrschaft. Für den dritten Band, sind u. a. ein Quellennachweis und eine historiographische Würdigung angekündigt. — Als 1923 auf dem 3. deutschen Soziologentag das Problem der Revolution als Generalthema behandelt wurde, schien es L. v. Wiese, als ob der Historiker durch die in der Regel von ihm betätigte Parteinahme keiner zureichenden wissenschaftlichen Erfassung des Revolutionsproblems fähig wäre: „Der Gang ihrer Darstellungen rührt gerade aus dem großen wissenschaftlichen Gebrechen ihrer Optik: es ist ein energisches Für und Wider, eine Parteinahme, die oft bewunderungswürdig hellsichtig ist in der Wahl und Behandlung des reichen Materials, wenn es zur Anklage der feindlichen und zur Verteidigung der freundlichen Partei geeignet ist. Aber gerade die entschiedene Stellungnahme für die revolutionierende oder (häufiger) für die von der Revolution bedrohte Seite hindert diese Autoren an der eigentlichen Einsicht in den Zusammenhang." Es ist zuzugeben, daß die damals vorliegenden klassischen Werke der Revolutionsgeschichtsschreibung diesen Eindruck hervorrufen konnten. Einem Werk wie dem Göhrings gegenüber würde v. Wiese seine Behauptung nicht aufrechterhalten können. Denn es ist gerade eine auf Grund sorgfältiger sozial- und geistesgeschichtlicher wie speziell politischer Analyse frühere Parteigesichtspunkte überwindende Wissenschaftlichkeit, die Göhrings Revolutionsgeschichte das Gepräge gibt und sie mit vollem Recht den Platz früherer Darstellungen einnehmen läßt. Die Aufgabe früherer Parteieinseitigkeit ist indessen nicht gleichbedeutend mit Verzicht auf Werturteile. Der Verfasser hat einen festen Standort eingenommen; er zählt das Phänomen der Französischen Revolution insgesamt bejahend zu den Grundlagen unserer Welt. Die kraftvolle Verbindung von Wissenschaftlichkeit und Lesbarkeit, von Sachbeherrschung und deren darstellerischer Bändigung macht Göhrings Revolutionswerk zu einem Standardbuch, das den eingangs aufgestellten Forderungen vollauf Genüge tut.

Die 48er-Revolution muß an Bedeutung gewiß hinter den klassischen Revolutionen zurückstehen, aber auch sie hat in der Geschichte mehrerer europäischer Nationen Epoche gemacht. Trotz einer Fülle einschlägiger Literatur ist sie als Forschungsgegenstand nach wie vor für den Historiker wie den Revolutionssoziologen außerordentlich ergiebig. Der 1953 aus

dem Leben geschiedene Jenaer Ordinarius Karl Griewank[4] hat das Revolutionsgeschehen im Zusammenhang mit der Bewegung in der akademischen Welt betrachtet. Er zog zu diesem Zweck bisher unbekanntes Material aus der Universitätsbibliothek und dem Universitätsarchiv Jena heran und konnte so in einer aufschlußreichen Darstellung manche Akzente neu setzen. Nach einem Überblick über die studentischen Bewegungen seit 1815 befaßt sich G. mit dem Anteil der Studenten am Ausbruch der Revolution und am Wartburgtreffen von 1848. Die sorgfältige Untersuchung ermittelt als Gründe für das Scheitern der studentischen Bewegung eine der allgemeinen politischen Entwicklung gleichläufige Aufspaltung des Studententums in einen gemäßigten und einen radikal-demokratischen Flügel, Interesselosigkeit, Abhängigkeit von dem politischen Umschwung zugunsten der monarchischen Gewalt sowie das Wiederaufleben des Korpsgeistes und Verbindungswesens, dessen Wirkung auf das deutsche Akademikertum G. kritisch beurteilt. Neben den Studenten sind es die akademischen Körperschaften selbst, deren Verhältnis zum Revolutionsgeschehen und deren reformerische Ansätze der Verfasser behandelt. War in der Paulskirche der Anteil des politischen Professorentums beträchtlich, so lehrt G.s Schrift, daß die Gesamtheit der deutschen Hochschullehrerschaft kein und am allerwenigsten ein einheitliches politisches Profil hatte. Für die Sozialgeschichte des deutschen Professorentums ist es aufschlußreich, daß in den akademischen Bestrebungen und Reformvereinen von 1848 insbesondere ein scharfer Gegensatz zwischen Ordinarien und Nichtordinarien zutage tritt. Die Jenaer Hochschullehrertagung vom 21./24. IX. 1848, mit deren Betrachtung G. schließt, hat Themen erörtert, die heute noch nicht an Bedeutung verloren haben: Das Verhältnis von Universität und Staat, die Fragen der Lernfreiheit und der Vorbildung sowie der allgemeinen Universitätsverfassung. Es ist in Jena damals tatsächlich ein Reformprogramm zustande gekommen, aber die erstarkende partikularistische, namentlich die preußisch-partikularistische Reaktion haben die Ausführung hintertrieben. Was anno 48 schon der Verwirklichung nahe schien, konnte in der Folge doch erst stufenweise durchgesetzt werden. G. hatte es sich zur Aufgabe gesetzt, den Anteil der deutschen Studenten an der 48er-Revolution aus dem „romantischen Zwielicht" zu entfernen, das dieses Kapitel bisher umgab. Die von ihm durchgeführte wissenschaftliche Klärung hat dabei, wie so oft, einen größeren Reichtum an Erscheinungen und Formen zutage gefördert, als bisher der Allgemeinheit bekannt gewesen ist. — Im Zusammenhang mit Griewanks Schrift sei einmal die Frage aufgeworfen, ob in der heutigen studentischen Generation einigermaßen klare Vorstellungen über die Geschichte des deutschen Studententums vorhanden sind. Die Antwort wird nicht zuversichtlich lauten dürfen, wie denn auch die Geschichte der jeweils von ihm besuchten Universität dem Durch-

[4] *Karl Griewank*, Deutsche Studenten und Universitäten in der Revolution von 1848, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1949, 90 S.

schnittsstudenten von heute fremd bleibt. Die Universität München hat, um diesem Mißstand abzuhelfen, ihrem Vorlesungsverzeichnis einen kurzen Abriß ihrer Geschichte aus der Feder Joh. Spoerls vorangestellt. Empfehlenswert ist auch der Weg, Kurzmonographien in ansprechender und allgemeinverständlicher Form, vorwiegend für studentisches Publikum gedacht, zu veröffentlichen. Max Braubachs „Kleine Geschichte der Universität Bonn" könnte in jeder Hinsicht als Vorbild solcher Kurzmonographien gelten[5].

Die wissenschaftlich umstrittene Gattung der Biographie leistet auch im Falle von Isaak Deutschers „Stalin"[6], was in ihren besten Vollbringungen eben nur sie zu geben imstande ist: die farbigste und lebensechteste Aufhellung geschichtlicher Probleme. Freilich werden nicht alle Fragen beantwortet, die wir an die neueste Geschichte Rußlands zu stellen haben, und der Untertitel „Die Geschichte des modernen Rußlands" verspricht mehr als der Verfasser zu geben in der Lage ist. Ungenügend ist vor allem die Behandlung der ideengeschichtlichen Entwicklung vom Marxismus über den Leninismus zum Stalinismus, und was die großen außenpolitischen Entscheidungen unter Stalin betrifft, so vermag D. kaum neues Material beizubringen. Der Verfasser selbst weist im Vorwort deutlich genug auf das fast völlige Fehlen von brauchbaren russischen Quellen aus der Zeit des letzten Krieges hin und beklagt es, daß Klio bisher noch nicht in den Kreml eingelassen wurde. Trotzdem handelt es sich um eine Darstellung, die dem weltgeschichtlichen Charakter ihres Gegenstandes nach Niveau und Einfühlungsvermögen gerecht wird. Mit dem Ende des II. Weltkrieges schließt der Autor im wesentlichen ab, allerdings nicht ohne noch einmal die gesamte Situation großzügig Revue passieren zu lassen und aus dem Vergleich mit den klassischen Revolutionen Englands und Frankreichs eine Interpretation des Phänomens „Stalinismus" zu versuchen. D. deutet aus dem „hohen und fernen Standpunkt, der dem Historiker ziemt". So heißt es zum Beispiel: „Niemand wird leugnen wollen, daß die Revolution die Grundlage für eine bessere Gesellschaftsordnung und für einen Fortschritt schuf, der in einer nicht zu fernen Zukunft sichtbar werden wird. Aber ihre Früchte reifen langsam und das, was zunächst zählt, ist allerdings und ausschließlich das Elend der ersten nachrevolutionären Jahre" (S. 187). Oder: „Der bessere Teil von Stalins Werken wird seinen Schöpfer ebenso überdauern, wie dies bei Cromwell und Napoleon der Fall war. Aber wenn dieser bessere Teil im Werke Stalins für die Zukunft erhalten und zu seiner vollen Bedeutung entwickelt werden soll, dann wird die Geschichte dieses Werk zu läutern und neu zu formen haben, genau so, wie sie das Werk der britischen Revolution nach Cromwell und das Werk der Französischen

[5] *Max Braubach*, Kleine Geschichte der Universität Bonn, 49 S., Scherpe Verlag, Krefeld, o. J.

[6] *Isaak Deutscher*, Stalin. Die Geschichte des modernen Rußland. Ins Deutsche übersetzt von Artur W. Just und Gustav Strohm. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1951, 606 S.

Revolution nach Napoleon reinigte und neu formte" (S. 589). Um die Instrumentation des Verfassers kennenzulernen, ist es dann freilich unumgänglich zu wissen, was er unter dem „besseren Teil" und was unter dem schlechteren versteht. Die Darstellung gibt darüber hinlänglich Aufschluß und macht offenkundig, daß Deutscher, übrigens nicht zum Nachteil seines Buches, von zwei Impulsen geleitet wird: Einmal gebieten ihm wissenschaftliche Sauberkeit und moralische Orientierung, Schwächen und Fehler, Lügen und Verbrechen im Allgemeinen als das anzusprechen, was sie sind. Andererseits veranlassen ihn sein realpolitischer Blick und seine Bewunderung der historischen Prozesse großen Formats auch das letzte Argument beizubringen, das noch eine positive Sinngebung gestattet. Dazu kommt, daß Deutscher im Kommunismus ein Prinzip des gesellschaftlichen Fortschritts zum mindesten für die östliche Welt sieht. Es besteht natürlich eine Zusammenhang zwischen der geistigen Fundierung des Werkes und der Tatsache, daß Deutschland sowie allen konservativen oder faschistischen Ländern und Gesellschaftsgruppen gegenüber nicht nur durchwegs ein unfreundlicher Ton angeschlagen, sondern auch mit historischen Klischeevorstellungen gearbeitet wird. So hinkt z. B., auch noch in der vom Vf. vorgenommenen Abschwächung, der Vergleich zwischen dem Verhältnis des Georgiers Dschugaschwili zum russischen Chauvinismus und dem des Österreichers Hitler zum deutschen Nationalismus. In das gleiche Kapitel gehört die entschuldigende Behandlung der russischen Nachkriegspolitik in den besetzten Ländern, die Darstellung des Falles Katyn durch Deutscher oder die Behauptung, es sei der jungen Generation des dritten Reiches verboten gewesen, deutsche Klassiker zu lesen, soweit sie ideologisch nicht mit dem Regime übereinstimmten. Gegen den Satz, daß sich die Auswirkungen der Französischen Revolution und der Reformen Napoleons nicht über die Elbe hinaus erstreckt hätten, protestierten in einer eigenen Anmerkung Deutschers Übersetzer. Das „Verdienst", daß in keinem Lande der russischen Einflußzone nach 1945 ein Bürgerkrieg ausgebrochen ist gleich dem griechischen, erscheint problematisch. Hier erschiene der Hinweis notwendig, daß in keinem europäischen Lande nach 1945 der Kommunismus zur Herrschaft gekommen ist, in dem nicht die Rote Armee oder ihr gleichgeschaltete Verbände das Heft in der Hand hatten. Auch die ungenügende Behandlung der Angelegenheit Wlassow gehört hierher. Diese und andere Ausstellungen sollen indessen nicht in Abrede stellen, daß D. ein eindrucksvolles Gesamtbild gelungen ist. Stalins Charakter und Werdegang, die Besonderheit seiner Position als des Technikers der Macht im sowjetischen Staats- und Gesellschaftsgefüge, seine Fehler und Krisen, seine Erfolge und Leistungen, die wiederholte Umbiegung und Umkehrung seiner ursprünglichen Konzeption durch die Übermacht der Verhältnisse, die Dialektik zwischen sowjetischem Fortschritt und altrussischer Tradition in Stalins Person und System, die atheistische Theologisierung der kommunistischen Doktrin, der Weg vom freiheitlichen Aufschwung der Revolution zum monolithischen Zwangssystem — solche und andere Fragen werden von

Deutscher klug und sorgfältig beantwortet. Die Dostojewskische Legende vom Großinquisitor auf Stalin als den Mann anzuwenden, der der Revolution den Idealismus abgewöhnt hat, zählt zu den brillanten Einfällen des Verfassers, der mit Maß, aber um so wirkungsvoller es versteht, seine Gedankengänge durch erlesene literarische Zitate zu verdeutlichen, und dessen besondere Stärke im psychologischen wie im soziologischen Vergleich liegt. Allerdings erhebt sich gerade angesichts der historischen Vergleichstechnik des Verfassers die Frage, wie weit hinsichtlich der technischen Beschleunigung unserer Zeit historischer Parallelismus und Analogieschlüsse noch stichhaltig sind. Wie Deutscher die technisch-zivilisatorische Entwicklung verhältnismäßig unproblematisch akzeptiert, so verharrt er auch in der Betrachtung von historischen T e i l prozessen des Weltgeschehens, von deren selbständiger Konsolidierung und innewohnenden Heilkräften er offenbar überzeugt ist. Hoffentlich mit Recht! Trotzdem ist die Frage wohl nicht zu überhören, ob es nicht heute, historisch gesehen zum erstenmal, absolute W e l t gefahren gibt, denen gegenüber die überlieferten Diagnosen und Therapien nicht mehr ausreichen könnten.

Eingesandte Bücher

Allgemeines

Hermann Heimpel, Schuld und Aufgabe der Universität, Musterschmidt-Verlag, Göttingen-Frankfurt-Berlin 1954, 15 S.

Walter Heinrich, Über die traditionelle Methode. Fragen der Zeit (Stifterbibliothek, hrsg. v. Ferd. Wagner, Bd. 33), Verlagsgemeinschaft Stifterbibliothek, München 1954, 57 S.

R. F. Merkel, Gebete der Völker, Federmann, München 1953, 192 S.

Handbuch der Bibliothekswissenschaft, 2. Aufl., hrsg. Georg Leyh, 3. Band: Geschichte der Bibliotheken, 6. und 7. Lieferung, Harrassowitz, Wiesbaden 1953—1954.

Festgabe der Bayerischen Staatsbibliothek, Emil Gratzl zum 75. Geburtstag, Harrassowitz, Wiesbaden 1953, 123 S.

Entwicklung und Aufgaben der Landesbibliothek Fulda, Denkschrift zur 175-Jahrfeier, Parzeller, Fulda 1953, 40 S.

Hans Wegener (Hrsg.), Beiträge zur Geschichte der Staatsbibliothek Bremen, Schünemann, Bremen 1952, 207 S.

Werner Seidel, Baugeschichte der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek in Göttingen 1734—1953 (Hainbergschriften, Bd. 11), Häntzschel, Göttingen 1953, 40 S.

Wisso Weiss, Thüringer Papiermühlen und ihre Wasserzeichen, Thüringer Volksverlag, Weimar 1953, 96 S.

Jean-Alexis Néret, Histoire illustrée de la librairie et du livre français des origines à nos jours, Lamarre, Paris 1953, 400 S. mit 210 Abb.

Frühgeschichte und Antike

Fritz Valjavec (Hrsg.), Historia mundi, ein Handbuch der Weltgeschichte, Band 1: Frühe Menschheit, Band 2: Grundlagen und Entfaltung der ältesten Hochkulturen, Lehnen, München 1952 bzw. 1953, 560 S. + Faltkarte bzw. 655 S.

Edward A. Parsons, The Alexandrian Library, Glory of the Hellenic World, Elsevier Press, New York 1952, XII + 468 S., 5 Abb. + 1 Karte.

Mittelalter und Renaissance

Yury Arbatsky, Beating the Tupan in the Central Balkans, The Newberry Library, Chicago 1953, 64 S.

Josef Oswald (Hrsg.), Alte Klöster in Passau und Umgebung, Geschichtliche u. kunstgesch. Aufsätze. 2., im Text u. Bildtext erweiterte Aufl., Passavia, Passau 1954, 315 S.

Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie, übersetzt von Hermann Gmelin. Kommentar 1. Teil: Die Hölle, Klett, Stuttgart (1954), 495 S.

Gerda Bergholz, Die Beckenwerkergilde zu Braunschweig (Werkstücke aus Museum, Archiv und Bibliothek der Stadt Braunschweig, Bd. 17), Waisenhaus-Buchdruckerei, Braunschweig 1954, 75 S. + 1 Tafel.

Wilhelm Ebel, Bürgerliches Rechtsleben zur Hansezeit in Lübecker Ratsurteilen (Quellensammlung zur Kulturgeschichte, hrsg. v. Wilhelm Treue, Bd. 4), Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1954, 85 S.

Richard Benz, Geist und Gestalt im gedruckten deutschen Buch des 15. Jahrhunderts, Gutenberggesellschaft, Mainz 1951, 29 S.

Rudolf Blum, Der Prozeß Fust gegen Gutenberg (Beiträge zum Buch- und Bibliothekswesen, Bd. 2). Harrassowitz, Wiesbaden 1954, 118 S.

Roberto Weiss, The dawn of Humanism in Italy, Lewis, London 1947, 23 S.

Giuseppe Billanovich, I primi umanisti e le traduzioni dei classici latini (Discorsi Universitari, Nuova Serie No. 14), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1953, 41 S.

Enrico Castelli, Umanesimo e scienza politica, Marzorati, Mailand 1951, 570 S.

Francesco Guicciardini, Ricordi. Edizione critica a cura di Raffaele Spongano, Sansoni, Florenz 1951, 342 S.

Walter Binni, Storia della critica Ariostesca, Ed. Lucenzia, Lucca 1951, 105 S.

Neuzeit

Anneliese Maier, Der letzte Katalog der päpstlichen Bibliothek von Avignon 1594 (Sussidi eruditi), Ed. Storia e Letteratura, Rom 1952, 65 S.

Gertrud Schubart-Fikentscher, Unbekannter Thomasius (Thomasiana, Arbeiten aus dem Institut für Staats-Rechtsgesch. bei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Heft 1), Böhlau, Weimar 1954, 78 S.

Fritz Terveen, Gesamtstaat und Retablissement. Der Wiederaufbau des nördl. Ostpreußen unter Friedrich Wilhelm I. 1714—1740 (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft. Bd. 16), Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1954, 234 S.

Wilhelm Treue, Der Krimkrieg und die Entstehung der modernen Flotten (Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft, Bd. 18), Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1954, 145 S.

Harald Nicolson, Georg V., Beck, München 1954, XVIII + 646 S.

Der Dürerbund, 1902 in Dresden von Ferdinand Avenarius begründet, um durch Kultur- und Literaturpflege weitere Kreise — vor 1933 hatte er über 250 000 Mitglieder — zu künstlerischem Verständnis zu erziehen, ist nach langer Unterbrechung in Wiesbaden neugegründet worden. Weitere Auskünfte erhalten ehemalige Mitglieder, frühere Mitarbeiter im Arbeitsausschuß des Dürerbundes und neue Freunde seiner Bestrebungen vom Vorsitzenden, Verlagsbuchhändler Erwin Schlüter, Wiesbaden, Kirchgasse 64.

Eine Gesamtausgabe von Johann Georg Hamanns Briefwechsel soll im INSEL-VERLAG Zweigstelle Wiesbaden erscheinen. Herausgeber ist Dr. Arthur Henkel, Marburg. Alle Besitzer von Briefen von und an Johann Georg Hamann werden gebeten, diese Briefe leihweise im Original oder in Abschriften dem INSEL-VERLAG Zweigstelle Wiesbaden zur Verfügung zu stellen.

Venedigs literarische Bedeutung

Ein bibliographischer Versuch[1]

von W. Theodor Elwert

An den zahlreichen größeren und kleineren Darstellungen der venezianischen Geschichte und Kultur ist mir von jeher aufgefallen, daß die Literatur Venedigs eine verhältnismäßig bescheidene Rolle spielt[2]. So steht es auch mit den Berichten der Reisenden[3]. Auf der anderen

[1] In wesentlich gekürzter Fassung vorgetragen als Antrittsvorlesung an der Johannes-Gutenberg-Universität zu Mainz am 3. Juni 1954. Einige hier nur kurz berührte Probleme sollen anderweitig ausführlicher behandelt werden. Hier kommt es zunächst auf den Gesamtüberblick an, der im Druck den Charakter einer vorläufigen Bibliographie annehmen möge. Dank gebührt der Deutschen Forschungsgemeinschaft für eine Beihilfe, die mir einen Studienaufenthalt in Venedig im Frühjahr 1954 ermöglichte.

[2] Ich habe hier zunächst die ausländischen Darstellungen im Auge, die sich an einen weiteren Kreis wenden, z. B. *H. v. Zwiedineck-Südenhorst*, Venedig als Weltmacht und Weltstadt. Bielefeld und Leipzig. 3. Aufl. 1925 und die prächtige Darstellung von *Götz v. Pölnitz*, Venedig, München 1949.

[3] Das Venedigbild der europäischen Reiseliteratur läßt sich auf die Formel bringen: Venedig als Stadtlandschaft, Venedigs Kunst, das musikalische Venedig. Der eigentliche Entdecker der venez. Kunst ist Taine; im Zusammenhang mit der Entdeckung des französischen Rokoko durch die Brüder Goncourt steht die Entdeckung des Rokoko-Venedig, wovon der gediegenste Niederschlag ist das Buch von *Ph. Monnier*, Venise au XVIIIe siècle. Paris 1907. Das musikalische Venedig ist durch *Vernon Lee* bekannt gemacht worden (Il settecento in Italia, Milano 1881). Venedig als Staat, noch ein wichtiges Anliegen der Reisenden des 17. und 18. Jhs., gerät zunächst in Vergessenheit, erlebt aber seine Renaissance von den historischen Darstellungen her. Von byzantinistischer Seite *Charles Diehl*, Une république patricienne: Venise. Paris 1928; Venedig als historisches Gebilde haben zum Gegenstand *Zwiedineck-Südenhorst, Pölnitz*. Es gibt ein deutsches Italienerlebnis, das ganz ohne Venedig auskommt; es läßt sich auf die Formel bringen: „Das klassische Land" und umfaßt Rom, Florenz, die südliche Landschaft; so *U. Hehn, Gregorovius*, unlängst *Hanns Studniczka* in dem Buch mit dem sprechenden Titel „Saturnische Erde" (Berlin 1941); man vgl. *W. Waetzold*, Das klassische Land, Leipzig 1927. Nicht umsonst mußte *Carl Justi* mahnen: „Wahrlich, wer Venedig nicht gesehen hat, dem fehlt ein wesentlicher Zug im Bilde Italiens" (Brief an die Schwester vom 25. 9. 1868). Doch hat es auch bei uns an Verehrern Venedigs nicht gefehlt; vgl. *Thea v. Seuffert*, Venedig im Erlebnis deutscher Dichter. Köln 1937. Frankreich verfügt über eine reiche Tradition der Venedigverehrung; vgl. *W. Th. Elwert*, Das Italienbild der Franzosen im 19. Jh. (in: Arch. f. d. Studium d. neueren Sprachen 180, 1941, S. 25—44); *I. Kupka*, Italienreisen in der fran-

Seite kenne ich zwei neuere Versuche, ein Gesamtbild der italienischen Geistesgeschichte zu entwerfen, in denen von Venedig mit keinem Wort die Rede ist[4]!

Woran mag das liegen? Ist das venezianische Schrifttum so unbedeutend? Oder ist etwa unser ästhetisches Urteil für manche Werte unempfindlich geworden, die in Dichtungen verwahrt sind, in denen die Venezianer sich besonders hervorgetan haben? Liegt es etwa an einer Unkenntnis der venezianischen Verhältnisse, des venezianischen *ambiente*, daß manches, was nur aus ihm heraus als venezianisch zu verstehen ist, übersehen wird? Oder liegt es daran, daß gemeinhin der Kreis der Betrachtung zu eng gezogen wird, zu ausschließlich literarisch-ästhetisch ist?

Kein Einsichtiger wird leugnen wollen, daß die Koryphäen der italienischen Dichtung nicht Venezianer sind, sondern meist Florentiner oder jedenfalls Toskaner; selbst wenn wir Ariost, Tasso, Leopardi, Manzoni, ja vielleicht einen Marino und einen D'Annunzio in diesen Kreis aufnehmen, ist kein Venezianer darunter. Wenn wir jedoch von diesen Höhen herunterteigen, wird das Bild anders und der Anteil der außertoskanischen Kulturzentren gewinnt erheblich an Bedeutung.

Doch sehe ich nicht, daß man bisher versucht hätte, einmal den Anteil Venedigs an der gesamtitalienischen literarischen Entwicklung herauszuschälen[5]. Das hat einen sehr einfachen Grund. Die Darstellungen der italienischen Literatur seit dem vorigen Jahrhundert sind aus dem

---

zösischen Literatur des 19. Jhs., Breslau 1936; ferner: *B. Ravà*, Venise dans la littérature française depuis les origines jusqu'à la mort de Henri IV., Paris 1916; *P. Molmenti*, Venezia nell'arte e nella letteratura francese, in: Archivio Veneto, 37. 1889, p. 5—33, 291—319. Die literarische Leistung Venedigs ist in diesen Reisebüchern nicht gewürdigt, ist auch dort kaum zu erwarten. Es fehlt aber auch in der italienischen Reiseliteratur über Italien; vgl. *W. Th. Elwert*, Die Entdeckung Italiens durch die Italiener im 19. Jh. (in: Italienjahrbuch IV, Essen 1941, S. 77—121).

[4] *G. Prezzolini*, The Legacy of Italy, New York 1948; von mir benützt die franz. Übersetzung: Le legs de l'Italie, Paris 1949. In diesem interessanten Buch ist merkwürdigerweise der italienischen Lyrik kaum gedacht, was mich zu dem Aufsatz veranlaßte: *W. Th. Elwert*, Lo studio stilistico della poesia e il significato storico della poesia lirica italiana (in: Paideia, Milano-Arona, Vol. VI, 1951, pag. 81—96). Prezzolini stellt unter den Venezianern Marco Polo und Casanova heraus, erwähnt Goldoni nur flüchtig. — Das deutsche Werk ist *A. Buck*. Grundzüge der italienischen Geistesgeschichte, Urach 1947; Venedig fällt hier ganz aus.

[5] Die einzige Studie, die sich mit meinem Thema berührt, und die ich kennen lernte, als meine eigenen Untersuchungen weit fortgeschritten waren, ist die Akademierede von *Vittorio Cian*, La coltura e l'italianità di Venezia nel Rinascimento. Bologna, Zanichelli 1905, auf die ich noch zurückkommen werde.

Geiste des Risorgimento geschrieben[6]; was auf dem Boden Italiens entstanden ist, ist damit von selbst italienisch, Teil der Gesamtnation, Stück eines idealen Ganzen; die Tatsache jahrhundertelangen regionalen staatlichen Sonderlebens erscheint ganz unwesentlich und wird einfach übersehen[7].

Andererseits fehlt es freilich nicht an speziellen Darstellungen des venezianischen Schrifttums[8]. Ja, es sind vortreffliche darunter, die umfangreichsten bemerkenswerterweise aus der Zeit der Eigenstaatlichkeit Venedigs[9] — was uns zeigt, wie sehr die Venezianer in der Zeit der Dogenrepublik auch auf ihre literarische Leistung stolz waren. Diese Darstellungen sind natürlich regional eingestellt, fragen nicht nach der Rolle oder gar der Eigenart des venezianischen Schrifttums im Rahmen des Ganzen, denn Nation, Vaterland, ist ja für diese Menschen noch Vene-

[6] Ebenso der soeben genannte Aufsatz von *Cian,* dessen Titel bereits die Einstellung verrät.

[7] Dies äußert sich z. B. in der Bewertung Goldonis als Italiener, als Erneuerer der „italienischen" Bühne, s. u. Anm. 185; ihre klassische Prägung fand diese überregionale Betrachtungsweise in der Literaturgeschichte von *De Sanctis,* die zwischen 1868 und 1871 entstand.

[8] Zur Bibliographie vgl. *G. Mazzoni,* Avviamento allo studio critico delle lettere italiane. 4a ed. Firenze 1951.

[9] Noch anekdotisch-antiquarisch ist *G. Degli Agostini,* Notizie istorico-critiche intorno la vita e le opere degli (sic!) scrittori veneziani. Venezia 1752—54, voll. 2 Ein Werk von hohem Niveau und großer Wissensfülle ist *M. Foscarini,* Della letteratura veneziana, libri otto. Padova 1752, aber nur libri I—IV erschienen; der schöne Folio-Band ist ein prächtiges Zeugnis der venezianischen Buchdruckerkunst des 18. Jhs. — Zu benützen ist das Werk heute in dem Neudruck von 1854 (im Folgenden kurz als *Foscarini* zitiert), der noch einige nachgelassene Kapitel und Abhandlungen Foscarinis enthält, darunter einen wertvollen Gesamtüberblick betitelt: Ragionamento intorno alla rinascenza e al decadimento de' buoni studii d'Italia e più particolarmente in riguardo alla letteratura della nobiltà veneziana, S. 553—618. Bei der Materialsammlung wurde Foscarini durch *Gaspare Gozzi* unterstützt. — Die erste Aufzählung von venezianischen Dichtern ist wohl die in der *Leandreide,* einem allegorischen Gedicht des 15. Jhs., vielleicht *Leonardo Giustinian* zuzuschreiben. (Vgl. *P. Molmenti,* Storia ecc. I, 410.) Den ersten systematischen Versuch einer Registrierung der venezianischen Dichter und Literaten unternimmt *Francesco Sansovino,* Venetia città nobilissima . . . più d'un terzo di cose nuove ampliata da G. Stringa. Venezia 1603. Die letzte Gesamtübersicht aus der Zeit der Serenissima ist die *Bettinellis:* Il Parnaso Venciano, poemetto dell'abate Saverio Bettinelli. Venezia 1796. — Wenig kritischen Tiefgang hat die Darstellung des Bibliothekars von S. Marco *Jacopo Morelli,* Operette, Venezia 1820, Vol. I, pag. 173—242. — Ganz unkritisch, wenig mehr als eine Aufzählung von Namen, ohne jeden geistesgeschichtlichen Hintergrund das Kapitel Letterati veneziani bei *E. Musatti,* Storia di Venezia, 3a ed., Milano 1936, II, 207—262.

dig, nicht Italien, konnte es auch noch nicht sein. Aber auch den Darstellungen venezianischen Schrifttums aus dem 19. Jahrhundert fehlt, selbst wenn sie über das Niveau einer rein pragmatischen Materialsammlung hinausgehen[10], der Blick auf das Ganze. Gerade dies ist aber hier unser Anliegen.

Es genügt mir nicht die Frage: wer waren die Dichter und Schriftsteller Venedigs? Vielmehr möchte ich die Frage stellen: Welchen Beitrag hat Venedig zur Entfaltung der italienischen und damit der europäischen Kultur auf literarischem Gebiet geleistet? (Kunst und Musik, einschließlich der Oper sollen hier außer Betracht bleiben.) Was war an diesem Beitrag spezifisch venezianisch? Was war an diesem Beitrag gar so spezifisch venezianisch, daß es den Bannkreis der Heimatstadt nicht überschreiten konnte und mit dem Ende ihrer staatlichen Existenz mit zugrunde gehen mußte?

Man wird freilich den Einwand erheben können: warum wird hier nach der Rolle Venedigs und nicht nach der Neapels, Roms, Mailands oder Ferraras gefragt? Der Einwand ist berechtigt. Natürlich ließe sich die Frage nach der Bedeutung jedes einzelnen dieser Kulturzentren für die italienische Geistesgeschichte stellen. Die Frage läßt sich jedoch gerade für Venedig vielleicht am klarsten und deutlichsten beantworten; sie ist in diesem Falle auch methodisch am fruchtbarsten.

Denn mit Venedig hat es eine besondere Bewandtnis. Keine der genannten Städte ist die Hauptstadt eines großen, über die Grenzen Italiens hinausreichenden Staatswesens gewesen. Keine ist, wie Venedig, von Fremdherrschaft verschont geblieben. Keine hat eine über so lange Zeit — fast ein Jahrtausend — sich erstreckende, ungestörte, eigenständige Entwicklung aufzuweisen. Keine hat eine so eigenartige Staatsform entwickelt und ungestört bis zum Ende bewahrt, keine eine so fest gefügte, in sich geschlossene Gesellschaft eigenen Gepräges hervorgebracht und damit auch über ein so eigenartiges geistiges Klima verfügt wie Venedig[11]. Keine ist mit einer so heißen und ausschließlichen

[10] Dies gilt freilich nur mit Einschränkung für die sehr reichhaltigen Abschnitte über die venezianische Literatur in dem vortrefflichen Werk von *Pompeo Molmenti*, La storia di Venezia nella vita privata dalle origini alla caduta della Republica. 7a ed., Bergamo 1927; 3 Bde, reich illustriert. Der etwas irreführende Titel ist zu verstehen als: Kulturgeschichte Venedigs.

[11] Vgl. das Vorwort (von *P. Molmenti* u. a.) zu *Antonio Medin*, La storia della Repubblica di Venezia nella poesia. Milano 1904; pag. xi sg.: „. . . questa Repubblica forte e gloriosa, che per le sue idee, per l'avvedutezza politica, per la preparazione delle armi, per la concordia degli animi, per l'operosità dei commerci e delle industrie, per la protezione liberale sempre data alla cultura dello spirito, per lo splendore delle arti e la magnificenza del costume fu, per secoli, il più grande Stato italiano."

Liebe verehrt worden, wie Venedig vom Patrizier bis zum Gondoliere geliebt worden ist[12]. Um so spürbarer war der Bruch, den das Ende der Republik brachte. Das Rom, das im 18. Jahrhundert der Präsident Des Brosses gesehen hatte, lebte noch in den Sonetten Bellis weiter, und unser Gregorovius[13] hat es noch mit eigenen Augen erblickt. Das Florenz, das Carducci um die Jahrhundertmitte erlebte, war in seinem Aussehen und seiner Geselligkeit nicht unähnlich dem, das Alfieri und die Gräfin Albany gekannt hatten. Ja, in der Altstadt von Neapel bewegen wir uns heute noch unter demselben Völkchen, das mit Masaniello rebelliert und die Weisen Cimarosas geträllert hat. Aber schon ein Foscolo war im napoleonischen Venedig wie durch eine Kluft getrennt von der Welt der Bembo und Contarini, der Dandolo und Sanudo, der Maffei und Navagero, der Zeno und Gozzi, der Tiepolo und Canaletto. Wie nirgendwo anders in Italien bedeutet der Einzug der Revolutionsheere einen Bruch. Venedigs Elixier war verflogen.

So mag es denn berechtigt erscheinen, wenn wir nach Größe und Eigenart des Beitrags fragen, den Venedig, als es noch die *Dominante* genannt wurde, zum größeren Ganzen der italienischen Kultur beizusteuern imstande war. Um unserer Aufgabe gerecht zu werden, dürfen wir freilich unser Augenmerk nicht allein auf die Werke der schönen Literatur richten, sondern wir müssen das Schrifttum im weiteren Sinne einbeziehen[14].

---

[12] Es sei erinnert an einen Ausspruch *Casanovas*, der auf *Carl Justi* einen so tiefen Eindruck gemacht hat, daß er ihn in einem Brief an seine Schwester zitiert (18. Okt. 1868): „Ein venezianischer Abenteurer wurde einmal am französischen Hofe von einer sehr großen Dame, damals der größten, gefragt: „Vous êtes donc vraiment de là-bas, Monsieur Casanova?" — Er, als ob er nicht verstände: „D'où donc, de là-bas?" — „De Venise". — „Venise. Madame, n'est pas là-bas, c'est là-haut!". — Eines der erschütterndsten Zeugnisse venezianischer Heimatliebe besitzen wir aus der Feder eines Zeitgenossen und Bekannten Casanovas, der wie dieser eigentlich wenig Grund hatte, der Republik ein freundliches Andenken zu bewahren, aus der Feder des *Lorenzo da Ponte*, des Verfassers der Libretti zu Mozarts Hochzeit des Figaro, Così fan tutte und Don Juan, — beiläufig gesagt der erste Italiener, der auf dem Boden der neuen Welt, in New York, die göttliche Komödie interpretierte (*W. P. Friederich*, Dante's Fame Abroad. Roma 1950, p. 523 sg.) — in seinen lesenswerten Memorie (Bari 1918, Vol. I, 216 sgg.), wo er uns den Eindruck schildert, den Venedig, das er zur Zeit der Republik verlassen, auf ihn machte, als er es zwanzig Jahre später nach dem Zusammenbruch wieder betrat.

[13] Vgl. *W. Th. Elwert*, Ferdinand Gregorovius und das Italien seiner Zeit, in: 25 Jahre Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft, Bd. 3: Die Geisteswissenschaften. Berlin 1937, S. 28—47.

[14] Mit einer solchen weiteren Fassung des Begriffs des Literarischen stehen wir freilich bereits mitten in unserem Problem, denn es ist damit die Feststellung

Venedig gelangt erst dann zur eigentlichen literarischen Blüte, nachdem es — freilich nichtsahnend — den Zenith seiner politischen Macht bereits überschritten hat, d. h. zu Beginn des 16. Jahrhunderts; und in der Zeit seiner völligen Machtlosigkeit, im 18. Jahrhundert, kommt es noch einmal zu prachtvoller Entfaltung. Renaissance und Rokoko sind wie in der Kunst so auch in der Literatur die Glanzzeiten Venedigs gewesen.

Nicht als ob in anderen Epochen Venedig unproduktiv gewesen wäre. Keinesfalls! Ja, in der Zeitspanne, die vom 12. bis zum 15. Jahrhundert reicht, erwacht in Venedig das literarische Leben gerade auf den Gebieten, die für das geistige Gesicht der Lagunenstadt, wie wir noch sehen werden, besonders kennzeichnend sind. Die poetischen Kräfte Italiens regen sich jedoch anderwärts; die provenzalische Minnedichtung an den Fürstenhöfen Ober- und Mittelitaliens, die italienische am Stauferhof in Sizilien, dann in der Toskana. Venedig nimmt an diesen Strömungen kaum einen Anteil. Daß wir einen venezianischen Patrizier, Bartolemeo Zorzi, unter den provenzalischen Dichtern antreffen, haben wir wohl dem Zufall zu verdanken, daß er in genuesische Gefangenschaft und damit an einen Brennpunkt der Minnedichtung geriet. Anders als die Venezianer wetteiferten die genuesischen Patrizier mit den Marchesi und Markgrafen der Poebene in der Abfassung provenzalischer Lieder. Diesem feudalen Treiben stand das kaufmännische Venedig fern[15].

Auch an einer anderen bedeutenden, spezifisch oberitalienischen literarischen Leistung des Mittelalters, der Einbürgerung der karolingischen und bretonischen Sagenstoffe, der Schaffung neuer Epen in venetisch-französischer Mischsprache[16], — den Vorboten der Meister-

getroffen, daß sich der Anteil Venedigs am italienischen Geistesleben nur sehr unvollständig ermessen ließe, wollte man sich lediglich auf die Leistungen seiner Dichter beschränken. Ja, es ist sogar die Ansicht ausgesprochen worden, daß diese poetische Leistung Venedigs überhaupt außer Betracht gelassen werden könne, und zwar von keinem geringeren als *Vittorio Cian* in dem oben zit. Aufsatz, S. 34: „Non cerchiamo nel Bembo il poeta, non cerchiamo i poeti in Venezia: i suoi poeti sono i suoi artisti, soprattutto i suoi pittori . . .“ — Diese Meinung ist implicite auch enthalten in den o. zit. Werken von *G. Prezzolini* und *A. Buck*.

[15] Vgl. *Giulio Bertoni*, I trovatori minori di Genova. Dresden 1903; und ders., I trovatori d'Italia, Modena 1915, S. 114 ff. über Bartolomeo Zorzi; dort auch abgedruckt das Sirventes gegen Bonifacio Calvo, eines der frühesten literarischen Zeugnisse venezianischen Nationalstolzes; vgl. auch *A. Medin*, La storia ecc., S. 69 f.

[16] Die beste Einführung (mit Bibliographie) im Vorwort von *A. Viscardi*, Letteratura franco-italiana, Modena 1941.

werke eines Bojardo, Ariost und Tasso, — haben die Venezianer keinen Anteil. Bänkelsänger, Kopisten und Dichter stammen aus Padua[17], Verona[18], Treviso[19] und anderen Teilen des venetischen Sprachgebiets, der späteren Terraferma der Dominante, die damals aber noch nicht venezianischer Besitz war und auch kulturell nichts mit der Republik wehrhafter Kaufherren zu tun hatte, sondern dem höfischen Kulturkreis der kleinen und großen Signoren und Tyrannen Oberitaliens angehörte. Man wird diese Werke auch in Venedig gelesen haben; ja, von zwei Texten, einem Tristan[20] und einem Bueve de Hantone[21] dürfen wir annehmen, daß sie sogar in Venedig selbst abgeschrieben wurden, aber keines dieser Gedichte ist hier verfaßt; die originellen Neuschöpfungen sind vielmehr in Ferrara am estensischen Hof entstanden, wo später Bojardo den Stoff aufgreifen wird. Es ist bezeichnend, daß die berühmten franco-venetischen Epenhandschriften der Biblioteca Marciana aus dem Besitze des Francesco Gonzaga in Mantua stammen und erst viele Jahrhunderte später durch eine Schenkung des Patriziers G. B. Recanati nach Venedig gelangten[22].

Venedigs große Zeit beginnt mit der Einführung des Buchdrucks. Die deutsche Saat[23] fiel hier auf einen ganz ungewöhnlich günstigen Boden. Die Papierfabriken des Hinterlandes konnten in genügendem Maße den Rohstoff liefern, Geld zum Aufbau einer neuen Industrie war in reichlichem Maße vorhanden; ein weitverzweigtes Netz von Handelsbeziehungen konnte für raschen Absatz in großem Umfange sorgen[24]. Die Ratsherren von San Marco hatten bald die Vorteile der neuen

---

[17] Der Verfasser der *Entrée d'Espagne;* s. *Viscardi*, S. 83.

[18] Niccolò da Verona, der Verfasser der *Prise de Pampelune, Viscardi* S. 93 ff.; und der Verfasser des *Aquilon de Bavière*, ebd. 125.

[19] Der Kopist des Venezianer Roland, *Viscardi* 54.

[20] *Molmenti* I, 406.

[21] Und zwar in der *versione laurenziana; Viscardi* 54.

[22] Die Bibliothek Federigo Gonzagas wurde 1405 verkauft; die berühmten Manuskripte gelangten in den Besitz der Marciana durch das Vermächtnis des Patriziers G. B. Recanati im Jahre 1734. *Viscardi* S. 7 ff.; *D. Ciampoli*, I codici francesi della Marciana, 1897, S. XVI f., 200 ff.; *D. Pietri*, La biblioteca Marciana, Venezia 1893, S. 42 ff.; *M. Luxoro*, La biblioteca di San Marco nella sua storia, Firenze 1954.

[23] Im Jahre 1469 gründete Johann von Speyer die erste Druckerpresse in Venedig, die 1470 von seinem Bruder Wendelin fortgeführt wurde. Vgl. *C. Castellani* im Vorwort zu L'arte della stampa nel rinascimento italiano. Venezia, Ongania, 1899, S. 7; *A. Gallo*, Il libro, Roma 1947, S. 171.

[24] *D. Fava*, Il libro a stampa, in: POC (= Problemi ed orientamenti critici di lingua e di letteratura italiana. Collana diretta a A. Momigliano. Milano, Marzorati, 1948), Bd. I, S. 29.

Kunst erkannt; ihr Staat sicherte die gewerbliche Freiheit und wußte auch bald maßvoll regelnd einzugreifen[25].

Innerhalb von drei Jahrzehnten war Venedig zum Mittelpunkt des italienischen, ja europäischen Buchdrucks und Buchhandels emporgestiegen[26]. Damit war die Voraussetzung für jene Leistungen geschaffen, die in gleicher Weise von der Weltoffenheit Venedigs wie von dem praktischen, ja nüchternen Verstand der Venezianer, aber auch von der Feinheit ihres Kunstsinnes beredtes Zeugnis ablegen.

Venedig wird im 16. Jahrhundert zum Mittelpunkt des griechisch orientierten Humanismus, zur Wiege der italienischen Schriftsprache, zum Zentrum des europäischen Petrarkismus wie auch der neulateinischen Dichtung.

Um die Wende zum 16. Jahrhundert war Florenz seiner führenden Stellung in den humanistischen Studien verlustig gegangen. Venedig trat an seine Stelle. Das bringt eine Wendung. Der venezianische

---

[25] *Horatio F. Brown*, The Venetian Printing Press. London 1891. S. 64 f. Literary censorship; S. 70 f. Moral censorship; S. 73 ff. Earliest legislation.

[26] Zwischen 1469 und 1500 haben in Venedig an die 200 Druckereien gearbeitet; über eine Million Bände verließen die Pressen und fanden reißenden Absatz dank der Güte des Papiers, der Schönheit des Satzbildes und der Zuverlässigkeit des Textes. Keine Stadt Italiens tat es Venedig gleich. Vgl. *C. Castellani*, Einleitung op. cit. pag. 10; *C. Castellani*, La stampa in Venezia dalle sue origini alla morte di Aldo. Venezia 1889; *Gallo*, op. cit. p. 177. — Wie in anderen Städten Italiens druckte man in Venedig zunächst die Foliobände lateinischer und griechischer Klassiker, doch ging man bald eigene Wege. In Rom blieb man vorzugsweise beim Latein, bei kirchlichen und religiösen Werken. Venedig wurde dagegen bald universal: nicht nur das Humanistenbuch verließ die Pressen, sondern neben liturgischen Werken und Andachtsbüchern auch naturwissenschaftliche, medizinische, astrologische und bald auch musikalische Drucke (*Fava* in POC) (der erste Notendruck 1498, *Brown* l. c. 41), dazu vor allem Flugblätter und allerlei volkstümliche Flugschriften: geistliche und weltliche Lieder, Spottgedichte, Pasquille, Moritaten, gereimte Novellen und Heiligenlegenden, Rittergeschichten und Epen mit klassischem Stoff, Ernstes und Heiteres, Belehrendes und Erbauliches. Bis ins 18. Jh. bleibt Venedig der wichtigste Druckort für diese Volksbücher und Flugschriften. Vgl. *P. Toschi*, La letteratura popolare e la stampa nel '400, in: Studi e ricerche sulla storia della stampa del '400. Milano, Hoepli, 1942. S. 359—368, über die Bedeutung Venedigs S. 361. *F. Novati*, La storia e la stampa nella produzione popolare italiana, con un elenco topografico di tipografi e calcografi che dal sec. XV al XVIII impressero storie e stampe popolari. Bergamo 1907. *A. Segarizzi*, Bibliografia delle stampe popolari italiane della R. Biblioteca di San Marco di Venezia. Bergamo 1913 (mit einem Vorwort von F. Novati). Venedig wurde auch bald der wichtigste Druckort für die gesamte Novellen-, Epen- und Romanliteratur und blieb es das ganze 16. Jh. hindurch (*Brown* 40, 110), eines der bemerkenswertesten Erzeugnisse ist der illustrierte Dekameron von 1493.

Humanismus wird ebenso sehr aristotelisch, nüchtern-philologisch und griechisch sein, wie Florenz platonisch, dichterisch und lateinisch gewesen war.

Daß es so kam, ist vielleicht ebenso sehr der Besonderheit der venezianischen Verhältnisse wie dem Charakter des Mannes zuzuschreiben, dem die entscheidende Rolle zufiel: Aldus Manutius[27]. Seine Liebe galt dem Griechischen, und keine Stadt Italiens konnte ihm gleich günstige Bedingungen für seine Absichten bieten. Als er sich zu Ende des 15. Jahrhunderts hier seine Druckerpresse zu errichten entschloß, konnte er sicher sein, nicht nur genügend griechische Manuskripte als Druckvorlagen zu finden, sondern auch Mitarbeiter und einen Kreis verständnisvoller Förderer.

Aldus konnte hier an alte Traditionen anknüpfen[27a]. Die ersten griechischen Gelehrten, die im 14. Jahrhundert nach dem Westen kamen, nahmen zuerst in Venedig Aufenthalt[28]. Von Venedig aus waren die ersten Humanisten mit Unterstützung venezianischer Patrizier nach Byzanz aufgebrochen[29], hierher waren die Griechen nach dem Fall von Konstantinopel geflüchtet; seinen Landsleuten zuliebe[30] hatte der Kardinal Bessarion seine kostbare Sammlung griechischer Handschriften der Republik von San Marco vermacht. Bereits vor der Erfindung des Buchdrucks befanden sich hier griechische Schreibstuben; hier bestanden

---

[27] *A. A. Renouard,* Annales de l'imprimerie des Aldes. 3. Aufl. 1834 (von mir benutzt 2. Aufl. Paris 1825); *A. Firmin-Didot,* Alde Manuce et l'hellénisme à Venise. Paris 1875.

[27a] Selbst im Mittelalter sei in Venedig das Griechische keine unbekannte Sprache gewesen. Dies behauptet jedenfalls *F. Giovanni degli Agostini,* Notizie istoricocritiche intorno la vita e le opere degli scrittori veneziani. Venezia 1752. p. XLI, der sich stützt auf *Quirini,* Intorno agli Italiani che dal secolo XI infin verso alla fine del XIV seppero di greco. Venezia, Bettinelli. 1743. Daß es sich um die Kenntnis des Altgr. gehandelt hat, ist unwahrscheinlich. Doch wie weit ging die Kenntnis der Literatursprache der Byzantiner? Daß es Leute genug gab, die das gesprochene volkssprachliche Griechisch kannten und konnten, ist selbstverständlich.

[28] Manuel Chrysolaras, 1495; Georgios Trapezuntios (1433—37), Gemistos Plethon (1438); *Molmenti* I, 424.

[29] Paolo Zane bezahlte dem Guarino Veronese seine Reise nach K'pel; Leonardo Giustinian finanzierte die Reisen Filelfos und des Ciriaco d'Ancona. Patrizier sind Pietro Bembo und Angelo Gabriello, die auf eigene Kosten nach Messina zu Konstantin Laskaris fahren. Vgl. *Cian* op. cit. S. 20 ff.

[30] Dies geht aus dem Schenkungsakt Bessarions hervor: „Cum enim in civitatem vestram omnes fere totius orbis Nationes maxime confluent, tum praecipue Graeci, qui e suis provinciis navigio venientes, Venetiis primum descendunt, ea propter a vobis necessitudine devincti ut ad vestram depulsi urbem, quasi alterum Byzantium introire videantur . . ." *R. Rocholl,* Bessarion, Lpz. 1904, S. 186 f. (zit. nach *V. Cian,* op. cit. S. 40).

die regsten Beziehungen zu den Skriptorien auf Kreta[31], dem für die Erhaltung griechischen Schrifttums[32] so entscheidenden Mittelpunkt griechischer Buchproduktion nach dem Fall von Byzanz. In Venedig hatte Guarino Veronese Griechisch gelehrt[33]; seine Tradition philologischer Akribie war fortgeführt worden von dem venezianischen Patrizier Ermolao Barbaro, der auch die in Padua noch herrschende mittelalterlich-averroistische Auffassung des Aristoteles durch eine neue, humanistische zu verdrängen bestrebt war[34]. Hier in Venedig begegnet uns denn als Mitarbeiter Aldos neben griechischen Philologen aus Kreta[35] der Patrizier Pietro Bembo, der bei Konstantin Lascaris in Messina

---

[31] Vgl. *M. Wittek*, Manuscrits et Codicologie, in: Scriptorium, VII (1953), S. 274 ff.; S. 290: (über das scriptorium des Michael Apostoles) Celui-ci a pourtant contribué dans une large mesure, au cours de la seconde moitié du XVe siècle, à diffuser en Occident la littérature grecque antique et a préfiguré par cette activité l'imprimerie et la Nouvelle Académie Aldines. Bien plus, en recrutant deux de ses principaux collaborateurs (Jean Grégoropoulos et Marc Mousouros) parmi les élèves d'Aristobule Apostolidès (après avoir même fait appel, pendant quelque temps, à ce dernier), Alde Manuce a reconnu implicitement que l'officine pour l'édition des textes classiques grecs qu'il fonda à Venise vers la fin du XVe siècle ne faisait que prolonger et développer avec le secours de la technique nouvelle l'oeuvre entreprise, à la suite de la chute de Byzance, par Michel Apostolès et consorts. (Den Hinweis auf diesen wichtigen Artikel, sowie die leihweise Überlassung der unten zitierten Schrift von Kalonaros verdanke ich der Liebenswürdigkeit Franz Dölgers.)

[32] *Wittek*, S. 291. Anm. 65: Monographische Darstellungen liegen vor über die Überlieferung folgender griechischer Autoren durch die kretische Schule: Apollonios Rhodios, Theokrit, Thukydides, Plotin, Euripides, Aischylos, Sophokles, Pindar, Theognis. *Wittek* gibt S. 293 eine Liste der griechischen Autoren, die uns durch Handschriften aus den kretischen Scriptorien überliefert sind; ich zähle 96 Autoren!

[33] 1415—22; auch Filelfo hat dort gelehrt (1428—29); vgl. *Firmin-Didot*, op. cit. S. XLII. Ich nenne ausdrücklich Guarino Veronese, weil sein Sohn Battista Guarino der Lehrer des Aldo Manuzio gewesen ist.

[34] *U. Rossi*, Il Quattrocento, Milano, 1938, p. 317 sgg. Über Ermolao (Almorò) Barbaro vgl. jetzt *E. Barbaro*, Epistolae, orationes et carmina, edidit V.Branca. Firenze, 1943 = Nuova Collezione di testi umanistici inediti o rari, Nr. V & VI.

[35] Und aus anderen Teilen Griechenlands, besonders den jonischen Inseln; vgl. die Liste der Mitglieder von Aldos *Neakademia* und seiner anderen Mitarbeiter bei *Firmin-Didot*, op. cit. S. 149 f. und 441 ff. Der Sekretär der Akademie war der Kopist Bessarions! *Firmin-Didot*, ebda., S. 150: „Le scribe de l'Académie était le célèbre calligraphe Jean Rosos, de Crète. C'est ce même calligraphe qui fut principalement employé par Bessarion pour lui copier des manuscrits."

Griechisch studiert hatte[36]. Diese und andere[37] standen nun Aldus, der selber ein guter Gräzist war, bei der Schaffung seiner vortrefflichen Texte zur Seite. Von Venedig aus sandte Aldus seine prächtigen Ausgaben griechischer Klassiker in die Welt, darunter als einen der ersten Drucke die fünfbändige Ausgabe des Aristoteles, den die florentinische Renaissance ja sich in lateinischem Gewande anzueignen noch begnügt hatte. Durch den „Philhellenen“ [38] Aldus und seine „Neakademia“ [39] wurde dem venezianischen und darüber hinaus dem europäischen Humanismus der Zugang zu den griechischen Quellen erst richtig erschlossen.

Als Aldus seine Tätigkeit in Venedig aufgibt, beginnt die Lagunenstadt ihre europäische Bedeutung als Zentrum der griechischen Studien einzubüßen. Die großen Gräzisten, Erasmus, Henricus Stephanus wirken anderwärts. Aber Venedig bleibt das ganze 16. Jahrhundert hindurch, ja darüber hinaus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts ein wichtiger Druckort für griechische Bücher[40], freilich nicht mehr der antiken Klassiker oder nur dieser, sondern der von Griechen für den griechischen Markt gedruckten Bücher: Heiligenleben, Volkslieder, epische Werke[41]. Für die europäische oder italienische Geistesgeschichte ist dies jedoch

---

[36] Von dieser Reise Bembos und Angelo Gabriellos berichtet stolz Aldus im Vorwort zu seiner Ausgabe der Erotemata des Konstantin Laskaris (1494—95), deren Text er den beiden verdankt; nachzulesen bei *E. Legrand*, Bibliographie hellénique ou description raisonnée des ouvrages publiés en Grec par des Grecs au XVe et XVIe siècles. Paris 1885—1906; unter Nr. 12.

[37] Bei Aldus hat auch Erasmus geweilt, als er dort den Text für die Ausgabe seiner Adagia herstellte, die 1508 erschien, in 2. Auflage 1520 (vgl. Renouard, [1]I, 87); zu Erasmus' venezianischem Aufenthalt vgl. *P. Molmenti* in Arch. Ven. 37 (1889), p. 23.

[38] Nicht ohne eine gewisse Ergriffenheit lesen wir diesen Beinamen, den sich Aldus gegeben, ein Zeugnis edler Begeisterung, in der Suskription zu seinem Musaios von 1494: ΕΓΡΑΦΗ ΕΝ ΕΝΕΤΙΑΙΣ ΛΑΠΙΑΝΗι ΚΑΙ ΔΕΞΙΟΤΗΤΙ ΑΛΔΟΥ ΤΟΥ ΦΙΛΕΛΛΗΝΟΥ ΚΑΙ ΡΩΜΑΙΟΥ. ΘΕΩι ΔΟΞΑ.

[39] Die erste Akademie der Welt, die sich zur Aufgabe macht, Bücher zu publizieren; cf. *M. Maylender*, Storia delle Accademie d'Italia. Bologna 1926—1930. Bd. I, 125 ff.

[40] *Brown*, l. c. 104: „The Venetian press during the sixteenth century maintained the supremacy in Greek printing conferred upon it by Aldus and Caliergi. The long list of Greek printers to be found in Legrand abundantly proves that the publication of Greek books was a very important element in the Venetian book trade.“ Für das 17. und 18. Jh. vgl. *Emile Legrand*, Bibliographie hellénique . . au XVIIe siècle. Paris 1894—96 und ders., Bibliogr. hell. . . . au . . . XVIIIe siècle. Paris 1918.

[41] Πέτρου Π. Καλονάρου Ἡ ΒΕΝΕΤΙΑ εἰς τοὺς θρύλους καὶ τὰ τραγούδια τοῦ Ἑλληνικοῦ Λαοῦ. Athen 1942. (Venedig in den Sagen und Liedern des griechischen Volkes.) S. 24 f. und die auf S. 45 angegebene Literatur (Sathas, Lambros, Mertziou, die Megale Ellenike Enkyklopaideia).

ohne Bedeutung. Bezeichnenderweise haben die byzantinischen Studien in Frankreich ihren Anfang genommen, nicht in Venedig[42].

Aber für Italien hat Aldos Arbeit in anderer Weise weitere Früchte getragen. Als gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts die Nachfrage nach italienischen Übersetzungen[43] griechischer Werke stärker wird, werden diese Übersetzungen vorwiegend in Venedig gedruckt, aber auch zum großen Teil hier gefertigt[44]. 1525 liegen die Gespräche Lukians italienisch vor und erleben 6 venezianische Auflagen[45]. 1545 erscheint hier die erste vollständige Aristophanesübertragung[46]. Das Weiterbestehen des besonders lebhaften venezianischen Interesses an Aristoteles[47] tut sich darin kund, daß zwischen 1540 und 1550 nahezu das gesamte Werk des Stagiriten hier ins Italienische übersetzt wird, und zwar nach dem griechischen Urtext durch einen der tüchtigsten venezianischen Übersetzer, Antonio Brucioli[48]. Nur die Ethik wird von einem Florentiner, Benardo Segni, übersetzt[49], freilich aber in Venedig gedruckt. In der zweiten Jahrhunderthälfte überträgt der ausgezeichnete venezianische

---

[42] *G. Ostrogorsky,* Geschichte des byzantinischen Staates. München, Beck, ²1952 S. 2 f. — *A. A. Vasiliev,* Histoire de l'empire byzantin. Paris 1932, I, 1 ff.

[43] Über die Übersetzungsliteratur und deren Problematik ist einzusehen *L. Olschki,* Bildung und Wissenschaft im Zeitalter der Renaissance in Italien (= Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur, Band II). Leipzig—Florenz, Olschki, 1922, S. 199—221. Ferner als wichtige Quellen die Bibliographien von *Scipione Maffei,* Traduttori italiani ossia notizia dei volgarizzamenti. Venezia 1720 und *Fil. Argelati,* Bibliotheca degli (sic!) volgarizzatori. Milano 1767 (das reichhaltigere Werk). — Im 15. Jh. hatten die Drucker kein Interesse an der Verbreitung vulgärsprachlicher Übersetzungen lateinischer und griechischer Werke; gegen die Mitte des 16. Jhs. wird das anders; die vulgärsprachlichen Übersetzungen sind mehr gefragt; *Olschki* S. 206 f.

[44] Das ist jedenfalls der Eindruck, den ich bei der Durchsicht der genannten Bibliographien gewonnen habe. Es bleibt hier noch viel zu tun, auch nach den kräftigen Spatenstichen Olschkis, der auf die Frage des Anteils der einzelnen Literaturzentren an der Übersetzungstätigkeit nicht eingeht.

[45] *Argelati* II, 343 ff.

[46] *Argelati* I, 84.

[47] *Argelati* I, 85 ff.

[48] Es ist Olschki zum Verdienst anzurechnen, daß er auf diesen Gelehrten mit Nachdruck hingewiesen hat (a. a. O. S. 209 f.). Leider besteht Olschkis Bemerkung (S. 210, Anm.) „Tiraboschi ignoriert diesen eifrigen Übersetzer, den auch die neueren Literarhistoriker Italiens übersehen" heute noch zu Recht. Man vgl. die nicht sehr umfangreiche Bibliographie zum Artikel Brucioli in der *Encicl. Ital. Treccani.* Die ausführlichste Darstellung mit Bibliographie der zahlreichen Werke Bruciolis bleibt die von *G. Mazzucchelli,* Gli scrittori d'Italia. Brescia 1760, Bd. II, Teil IV, S. 2144—2153.

[49] *Olschki,* 211 f.

[50] *Olschki,* 207 f.

Gräzist Sebastiano Erizzo den ganzen Plato nach dem Original[50]. Auffallend ist die Zahl der Übersetzungen medizinischer Werke: das Kräuterbuch des Dioskorides[51, 52], Hippokrates[53], von Galen[54] fast alles und mehrfach. 1559 das Arzneibuch des Arabers Mesue[55], ausgestattet mit einem Wörterbuch der griechischen, lateinischen und arabischen Fachausdrücke. Es scheint, daß wir wieder vor einer venezianischen Eigentümlichkeit stehen. In der Tat wird sich das bewahrheiten, wenn wir kurz fragen:

Welche Rolle hat Venedig, das an der Vermittlung griechischer Bildung so entscheidend beteiligt ist, an der Erschließung orientalischen Geistes? Da stoßen wir auf eine merkwürdige Tatsache. Trotz des ständigen Kontaktes mit der Welt des Islam hat Venedig hierin so gut wie keine Rolle gespielt. Es ist weder der Druckort arabischer, türkischer, persischer Werke, noch sind diese Sprachen hier studiert worden, noch sind Übersetzungen erschienen[56]. Mit einer sehr bemerkenswerten Ausnahme.

Vom Beginn des Buchdrucks an, und zwar vornehmlich vor 1500[57], und dann weiter bis um 1540, ist Venedig der einzige europäische Druckort für die lateinischen Übersetzungen der medizinischen und pharmazeutischen Werke der Araber. 1476 erscheint das *Liber Canonis* des Avicenna mit dem Kommentar eines Venezianers; nach und nach wird der ganze Avicenna[58], z. T. direkt aus dem Arabischen, übersetzt, mitsamt den Kommentaren des Averroes und anderer; 1523 liegt er vollständig vor. Auf diesen folgen rasch Rhazes[59], Maimonides[60], Serapion[61],

---

[51] *Argelati* I, 329 ff.

[52] *Olschki* 208 und (über die Übersetzung Mattiolis) 212 ff.

[53] Von den Hippokratesübersetzungen erschien freilich im 16. Jahrhundert nur eine in Venedig, abgesehen vom Trattato dell'aere e dell'acqua, den *G. B. Ramusius* übersetzte und im Bd. I, S. 283 ff seiner Navigazioni veröffentlichte; vgl. *Argelati* II, 252 ff.

[54] *Argelati* II, 107 ff.; *Olschki* 208, 214, 217 f. Anm.

[55] *Olschki* 215; *J. Th. Zenker*, Bibliotheca orientalis. Manuel de bibliographie orientale. Vol. I. contenant les livres arabes, persans et turcs imprimés depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'à nos jours tant en Europe qu'en Orient. Leipzig 1846: Nr. 1230.

[56] Ich schließe das aus den Lücken bei Zenker.

[57] Aus den Angaben bei Zenker geht deutlich hervor, welche Menge dieser Werke gerade vor 1500 erschien.

[58] *Zenker* Nr. 1145—1177.

[59] *Zenker* Nr. 1188—1200.

[60] *Zenker* Nr. 1189.

[61] *Zenker* Nr. 1201—1205.

Mesue[62], Abenzoar[63] — alle mehrfach übersetzt und gedruckt. Lange ehe die vulgärsprachlichen Übersetzungen wissenschaftlicher Werke gefragt sind, erscheint hier das Arzneibuch des Rhazes in italienischen Versen[64] und das des Mesue erlebt vor 1521 drei venezianische Drucke[65].

Wie ist dieses auffallende einseitige Interesse der Venezianer[66] am arabischen Schrifttum zu erklären?

Die ärztliche Kunst genoß bereits im frühen Mittelalter besondere Förderung durch den Senat[67]. Die Approbation war von einer Prüfung vor dem Ärztekollegium abhängig gemacht und vor den Richtern der Giustizia Vecchia war ein Berufseid abzulegen. Schon im Jahre 1308 waren die Zunftmitglieder verpflichtet, allmonatlich zusammenzukommen, um über die neuesten Krankheitsfälle zu disputieren und einer anatomischen Sektion beizuwohnen. Der Rat der Stadt war bemüht, tüchtige Ärzte nach Venedig zu ziehen. Alles deutet auf das Vorhandensein einer nicht unbedeutenden Ärzteschaft. Dies erklärt hinlänglich, daß die venezianischen Offizinen sich sehr bald dem Druck medizinischer Schriften zuwandten. Warum aber wurden in so auffallend reichem Maße gerade die arabischen Schriften gedruckt?[68] Es

---

[62] *Zenker* Nr. 1211—1231.

[63] *Zenker* Nr. 1242—1245.

[64] *Zenker* Nr. 1198—1200.

[65] Incomincia Il libro della consolazione delle medicine semplici solenni. Il quale fecie Giovanni figliolo di Mesue. Modena 1475 (Zenker 1225); dass. Venezia, Zani de Portesio (Zenker 1226), dass. Ven. Quarengii 1494 (Zenker 1228); dass. Ven. Arrivabene, 1521 (Zenker 1229). — Neu ist dagegen die Übersetzung der Gebrüder Rossi mit dem reichhaltigen Glossar von 1500 Stichworten des Jahres 1559 (Zenker 1230; Olschki 215).

[66] Natürlich ist dieses Interesse am medizinischen Schrifttum nicht auf die Venezianer beschränkt. Auffallend bleibt aber doch die große Rolle, die die medizinische Literatur innerhalb der venezianischen Buchproduktion spielt und zwar bereits zu einer sehr fruhen Zeit; auffallend ist auch, daß ganz im Gegensatz zu der allgemeinen Entwicklung vulgärsprachliche Übersetzungen dieser Werke bereits lange vor 1500 erscheinen. Das läßt doch wohl darauf schließen, daß der Auftrieb zu dieser Produktion nicht aus „renaissancemäßigem" Interesse, wissenschaftlichem Erkenntnisdrang stammt, sondern durch praktische Gesichtspunkte diktiert war. Die gelehrte, philologische Übersetzung des Mesue erscheint über ein halbes Jahrhundert später als die „praktische", als Gebrauchsbuch bestimmte.

[67] Die nachstehenden Angaben über die ärztliche Kunst in Venedig entnehme ich dem Werk von *E. Musatti*, Storia di Venezia. Milano, 3. a ed. 1936, Bd. II, S. 273 ff.; dort auch eine reichhaltige Bibliographie. Vgl. auch *Molmenti* I, 415—418.

[68] Natürlich wird man antworten können: weil die arabischen Medizinbücher eben die damals gebräuchlichsten waren, — womit man sicher nicht Unrecht haben wird. Ich glaube aber, daß man noch weiter fragen muß: wie kommt es,

muß hier wohl eine besondere Tradition vorgelegen haben. Es ist zu bedenken, daß die ärztliche Kunst in Venedig meist von jüdischen Ärzten[69] ausgeübt wurde. Der Titel des ersten in Venedig gedruckten Avicenna leitet auf die richtige Spur; er lautet: *Liber canonis primus quem princeps Aboali Abinsceni de medicina edidit, translatus a Magistro Gerardo Cremonensi in Toleto de arabico in latinum*[70]. Es müssen engere Beziehungen zwischen der jüdischen Medizinerschaft Venedigs und dem jüdischen Gelehrten der Übersetzerschulen von Toledo bestanden haben, die weiter ins Mittelalter zurückreichen dürften[71].

Es mag manchem überraschend kommen, wenn wir Venedig als Wiege der italienischen Schriftsprache bezeichnen. Und doch scheint mir hier eine der wesentlichsten Leistungen Venedigs im 16. Jahrhundert vorzuliegen. Seine Rolle scheint mir deswegen bisher nicht hinreichend gewürdigt worden zu sein, weil man den Auseinandersetzungen der Theoretiker und Grammatiker über die sogenannte *Questione della lingua*, d. h. die Frage, ob die Schriftsprache eigentlich toskanisch oder italienisch sei, viel zu viel Bedeutung beigemessen hat[72]. In Wirklichkeit scheint mir das Problem der Schriftsprache, d. h. der Schaffung einer sprachlichen Norm wesentlich früher aufgetaucht und bereits sehr früh einfach von der Praxis her entschieden worden zu sein.

Die neuere Forschung[73] zeigt immer deutlicher, wie im Laufe des 15. Jahrhunderts die Kanzleisprachen Nord- und Süditaliens in immer

---

daß gerade die arabischen Medizinbücher die gebräuchlichsten waren und offensichtlich in Venedig a) ein für die Drucker schnell griffbereiter Fundus an entsprechenden Manuskripten vorhanden war, b) italienische Übersetzungen bald gefragt waren? Dafür scheint die von mir nachstehend gegebene Erklärung jedenfalls wenigstens eine zusätzliche Begründung zu bieten.

[69] Nach *Musatti* und *Molmenti*.

[70] *Zenker* 1145.

[71] Dies ist freilich kaum mehr als eine Vermutung. Doch bedenke man, daß der Magister Gerardus immerhin aus Cremona stammte, die Beziehungen zwischen Norditalien und Toledo schon in die Zeit der Übersetzungen zurückreichen. Eine eingehendere Untersuchung wäre vielleicht lohnend.

[72] *Th. Labande-Jeanroy*, La question de la langue en Italie. Straßburg 1925 gibt eine sehr klare Darstellung der theoretischen Fragen, berührt aber nicht die Frage, wie sich die Theorie in der Praxis ausgewirkt hat. Ebenso im Theoretischen bewegt sich *C. Trabalza*, Storia della grammatica italiana. Milano 1901, doch findet sich bei ihm die wichtige Feststellung, daß die Bemühungen der Grammatiker um die Sprachregelung den theoretischen Diskussionen vorausgeht (S. 52 f.). Nach der Rolle der Drucker hat Trabalza jedoch nicht gefragt. Die beste Darstellung des Problems mit umfangreicher Bibliographie gibt *Bruno Migliorini*, La questione della lingua, in: POC III, 1—75.

[73] *G. Folena*, La crisi linguistica del Quattrocento e l' „Arcadia" di I. Sannazaro. Firenze 1952; *M. Vitale*, La lingua volgare della cancelleria visconteasforzesca nel Quattrocento. Milano 1953.

zunehmendem Maße toskanisiert werden unter dem Eindruck der drei großen toskanischen Dichter: Dante, Petrarca, Boccaccio. Dieser Toskanismus ist jedoch von Fall zu Fall verschieden. Von der bewußten Anerkennung und Befolgung einer Norm ist man noch weit entfernt. Das Problem einer einheitlichen Sprachform wird jedoch plötzlich akut, als der Buchdruck aufkommt. Und hier spielt nun Venedig die entscheidende Rolle[74], eben dadurch, daß es zum Hauptdruckort für italienische

[74] Daß der Buchdruck eine wichtige Rolle gespielt hat bei der Schaffung der Sprachnorm, erkennt auch *B. Migliorini*, POC III, S. 14: „La stampa di opere in volgare, cominciata nel 1470 e diventata man mano più copiosa, spinge sempre più fortemente a una sia pur relativa unificazione ortografica e grammaticale. Occorre estendere l'uso della lingua, e perciò andar molto più in là di quella imperfettissima unificazione che si è raggiunta nel '400 imitando i tre grandi trecentisti." Doch scheint mir hier die entscheidende Bedeutung des Buchdrucks nicht genügend herausgestellt, vor allem die Anregungen, die von ihm auf die Grammatiker ausgingen, und die ausschlaggebende Rolle Venedigs. Von der Bedeutung der Drucker für die Schaffung der sprachl. Norm spricht Migliorini nochmals in POC II, 187. Hier auch die Feststellung: „Così si spiega che la scelta tra le numerose varianti grafiche sia stata compiuta (principalmente dai tipografi veneti) prendendo a fondamento le varianti preferite dai tre scrittori toscani." M. gibt aber keine Bibliographie betr. des Anteils Venedigs, denn es fehlt an Einzeluntersuchungen (nicht nur bezüglich Venedigs). — Von der Rolle Venedigs scheint zu sprechen *G. Devoto*, Profilo di storia linguistica italiana, Firenze 1953, p. 78: „Un tentativo come quello del Trissino di perfezionare la grafia era prematuro; non si fondava su una coscienza fonetica unitaria del parlato. In questo ebbero parte attiva i tipografi veneti, portati evidentemente a normalizzare in un senso non troppo diverso dai loro lettori più prossimi. Grazie anche alla fortuna della tipografia, si crea cioè nel Veneto un' atmosfera propizia a discussioni di lingua poste su nuove basi." Hierzu habe ich zu bemerken: 1. schon lange vor Trissino ist die Frage der Orthographie durch Aldus, Bembo und den Venezianischen Grammatikerkreis entschieden; Trissino gehört zu der nachhinkenden theoretischen Diskussion. 2. Devoto scheint der Ansicht zu sein, daß die venezianischen Drucker nur im Sinne einer Einheitssprache mit venetischer Mundartfärbung gewirkt haben. Deutlicher sagt er auf S. 87: „La sconfitta di Venezia . . . 1509 . . . aveva reso impossibile una unificazione italiana sotto egida veneziana, e quindi ricondotto in limiti regionali gli inizî di tradizione linguistica di carattere veneziano." Hier scheint es mir notwendig zwei Etappen zu unterscheiden; in der Zeit nach 1470 scheint tatsächlich in den venezianischen Offizinen eine Normierung in Richtung auf die örtliche, venezianische Aussprache des Italienischen stattgefunden zu haben; nähere Untersuchungen hierzu fehlen. Dann aber haben sich die venezianischen Offizinen für die Normierung im toskanischen Sinn entschieden; dies war die Leistung Bembos und Aldos. Davon, daß sie etwa nach 1509 nicht in diesem Sinne gewirkt hätten, kann keine Rede sein. Auch die politische Niederlage Venedigs 1509 hat die führende Rolle Venedigs nicht beeinträchtigt, wie ich nachstehend zeige. Venedig blieb ja auch danach der mächtigste italienische Staat, und was wichtiger ist,

Bücher aller Art wird, nicht zuletzt gerade für die Göttliche Komödie, Petrarcas *Canzoniere* und das *Decamerone*.

Für die Aktualität des Problems besitzen wir ein rührendes Zeugnis. Im Petrarca[75], den der Verleger Zani 1497 in Venedig druckte, bittet der Korrektor und Kommentator den Leser um Nachsicht: man möge ihm die Mängel der Interpretation wie auch die Zahl der Druckfehler verzeihen; er habe, vom Drucker gedrängt, es in der Eile nicht besser machen können. Diese Bitte trägt er sogar an zwei Stellen vor[76]. Man sieht, welchen Wert die Käufer auf gute Textgestaltung legten.

Um in das Chaos Ordnung zu bringen, bedurfte es eines Druckers, der nicht allein Geschäftsmann war, sondern über genügend philologische Bildung verfügte, um das Problem deutlich zu erkennen. Dieser Mann stellte sich in der Gestalt des Aldus Manutius ein. Ihm war vom Druck lateinischer und griechischer Werke her das Problem der sprachlichen Richtigkeit vertraut; aus seiner Feder stammt bekanntlich auch das erste große Nachschlagebuch zur lateinischen Orthographie[77]. Aldus besaß auch genügend Urteilskraft, um sich einen geeigneten Mitarbeiter zu suchen. Er fand ihn in dem jungen Pietro Bembo[78]. Diesen beauf-

---

die Druckermetropole. 3. Devoto hat Recht, wenn er sagt, daß dank den Druckern in Venedig die günstigste Atmosphäre herrschte für die Erörterung der Fragen der Sprachnorm. Hier war in der Tat bis 1550 der Mittelpunkt der Diskussion.

[75] Petrarca, Canzoniere, mit dem Kommentar Filelfos und Squarciaficos. Venezia, Bartholomio de Zani da Portese, 1497. (Hain Nr. 12 776.)

[76] Im Explicit Blatt 97 verso und im Kommentar zum Sonett 316 (Vago augelletto) im Text eingeflochten (fol. 95 verso), offenbar damit der Hinweis nicht gestrichen werden konnte. Wie notwendig das war, zeigt der Neudruck von 1500 (Hain Nr. 12 777); im Explicit ist die Entschuldigung gestrichen, aber im Kommentar zum Sonett erhalten geblieben!

[77] Aldi Manutii Romani Rudimenta Grammaticae Latinae Linguae. De literis graecis & diphthongis, & quemadmodum ad nos veniant etc. Venetiis, Febr. 1501; wurde im Laufe des Jahrhunderts noch mehrfach aufgelegt, vgl. Renouard [1]II, 225.

[78] Die mitleidige Herablassung, mit der die Literaturhistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts auf diesen Mann herabzublicken sich berechtigt fühlen, erscheint mir durchaus nicht am Platze, denn sie wird seiner Bedeutung keineswegs gerecht. Er war nicht nur ein sehr sorgfältiger, gewissenhafter Philologe und scharfsinniger Textkritiker, sondern er besaß ein ungewöhnliches Verständnis für sprachliche Probleme, insbesondere stilistische Fragen, d. h. er besaß ein sehr feines Empfinden für dichterische Werte. In meinem Aufsatz über das provenzalische Element in der sizilianischen Dichtersprache (*W. Th. Elwert*, Per una valutazione stilistica dell' elemento provenzale nel linguaggio della scuola poetica siciliana, in: Homenaje Fritz Krüger, Vol. II., Mendoza, 1954) glaube ich nachgewiesen zu haben, daß Bembo weitaus richtiger geurteilt

tragte er mit der Herstellung eines guten Petrarca-Textes. Bembo benützte die beste ihm bekannte Handschrift[79]. 1501 erschien der erste Petrarca in Kleinformat bei Aldus[80], — das zweite Buch, das in der aldinischen Kursive gedruckt wurde. Man braucht nun nur diesen Text mit dem bereits genannten von 1479 zu vergleichen, um den ungeheuren Fortschritt zu ermessen. Dieser Text war wirklich toskanisch und nahezu originalgetreu. Er hat allen späteren Petrarca-Drucken des 16. Jahrhunderts als Vorbild gedient[81].

Von besonderem Interesse ist das Nachwort[82], das Aldus dem Druck beigegeben hat. Er verteidigt die hier gewählte Rechtschreibung gegen Kritiken, die während des Druckes wohl laut geworden sein mögen. Er betont, daß die gewählten Formen die toskanischen seien. Ich stehe nun nicht an, in diesen Ausführungen, die m. E. bisher zu wenig beachtet worden sind[83], die Stimme Bembos zu vernehmen. Wie dem auch sei, hier[84] ist bereits die Wichtigkeit der Frage toskanische oder nichttoskanische Form, sowie die Notwendigkeit einer Norm überhaupt erkannt

---

und mehr Fingerspitzengefühl besessen hat als die positivistischen Linguisten der neueren Zeit.

[79] Bembo hat freilich nicht den Cod. Vat. 3195 benützt für die Ausgabe von 1501; vgl. die Ausführungen von *Salvo-Cozzo* u. *Sicardi* in der Besprechung der Canzoniere-Ausgabe Mesticas in Giorn. stor. lett. ital. 30, (1897), S. 75 ff; 369 ff.

[80] Von mir in Venedig eingesehen, Bibl. San Marco, Coll. Aldine 498.

[81] Besonders die von Bembo selbst revidierte Ausgabe von 1514; vgl. *B. Gamba*, Serie di testi di lingua. Venezia 1828, Nr. 600. — Von 1547 an tritt konkurrierend die von L. Dolce verbesserte Ausgabe auf. (Gamba, Nr. 611.) — In noch stärkerem Maße ausschlaggebend war Bembos Text der Divina Commedia von 1502; „This practically fixed the text for three centuries". (*Th. Wesley Koch*. Cornell Univ. Libr. Catalogue of the Dante Collection presented by W. Fiske. Ithaca NY., 1898—1900, Bd. I.)

[82] *Renouard*, Annales I, 67 erfaßt das Nachwort nur bibliographisch; *Firmin-Didot* 163 erwähnt es nicht; ebenfalls unbeachtet bleibt es bei der Diskussion von Aldos Druck von 1501 in der Besprechung von Mesticas Ausgabe in Giorn. storico, s. o. Anm. 79.

[83] Im allgemeinen wird als „il più antico nucleo documentato delle Prose" angesehen „alcune notazioni della lingua", die Bembo an eine von ihm verehrte Dame sandte, wovon er in einem Briefe vom 2. Sept. 1500 spricht, die uns aber nicht erhalten sind; vgl. das Vorwort von *C. Dionisotti-Casalone* zu seiner Ausgabe der Prose della volgar lingua, Torino, UTET, 1931, S. XXXI f, und *Migliorini* POC III, 16. Einen Zusammenhang zwischen diesen notazioni und dem Nachwort zu Aldos Canzoniere von 1501 haben weder Dionisotti-Casalone noch Migliorini gesehen. Ich stehe nicht an zu vermuten, daß diese notazioni im Zusammenhang mit der Arbeit am Petrarca stehen, vielleicht sogar in dem Nachwort Aldos aufgegangen sind.

[84] D. h. die Entscheidung ist also 1500/1501 gefallen, nicht erst in der späteren Niederschrift der *Prose* (1512, 1525).

worden — und was mehr ist, sie ist hier bereits entschieden worden, aus der Notwendigkeit der Druckerpraxis heraus.

Venedig blieb fortan bis zur Jahrhundertmitte im Ringen um die sprachliche Norm maßgebend. Im Mittelpunkt steht die Tätigkeit Bembos, aber sie ist nicht der einzige Faktor. Als treibende Kraft steht immer die Praxis dahinter. Das Problem wurde in dem Maße akuter, als das Toskanische zu einer wirklichen Schriftsprache wurde, d. h. nicht nur der Sprache der Dichtung, sondern Gebrauchssprache des täglichen Lebens[85]. Wir besitzen Zeugnisse[86] dafür, daß es gerade darum ging, auch dem Kaufmann und Nicht-Literaten den Gebrauch der „richtigen" Sprachform zu eröffnen. Es ging auch um die Abfassung wissenschaftlicher, historischer, medizinischer, mathematischer Werke in der italienischen Sprache; hier hatten die in Venedig in großer Zahl für die Verleger arbeitenden Übersetzer ein Wort mitzureden. Je unliterarischer der Stoff, desto schwieriger die Wiedergabe in korrektem Italienisch[87].

---

[85] Den Kern der Frage: wann ist eine Sprache eine Literatursprache und nicht ein literarisch verwendeter Dialekt?, hat in vortrefflicher Weise getroffen *A. Monteverdi*, Manuale di avviamento agli studi romanzi. Le lingue romanze. Milano, 1952, in dem Kapitel „Lingue letterarie e letterature dialettali", S. 93 ff., S. 95: „La funzione letteraria è infatti sufficiente, a patto però che sia completa . . . Bisogna che serva non solo alla poesia, ma anche alla prosa; e non solo alla prosa puramente artistica, ma a tutta la prosa: non solo dunque al romanzo, o alla novella, o alla commedia, ma al trattato scientifico, al manuale tecnico, al giornale." Das bedeutet auf das Italienische angewandt, daß dieses erst im Laufe des 16. Jhs.. zur Literatursprache aufwächst.

[86] Regole grammaticali di M. *Jacomo Gabriele*, non meno utili ecc. Venezia, Griffo, 1548 (Bibl. Marciana, Misc. 2145), carta 4, verso: „. . . così a dire cominciò M. Tryphone: Essendo in modo questa nostra lingua ridotta, che non solamente in lei scrivere cose di amore si possono, ma di ogni altra scientia, quantunque grande alla si sia, mi piace . . ., darti brevemente alcun ordine sopra di lei . . ." — Le Tre Fontane di Messer *Nicolò Liburnio*. Venezia, Sessa, 1533 (erster Druck 1526); auf carta 4 sgg. gibt er Aufschluß über La cagione della presente opera; dort (carta 5 verso): „Huomini mercatanti (von mir gesperrt!), & non litterati molti ce ne sono in Italia; e quali (eccettuando la natione toscana) in errore vituperevole spesse volte cascano . . ."

[87] Von den sprachlichen Problemen, vor die die Übersetzer gestellt wurden, handelt beiläufig *Olschki* a. a. O., S. 199 ff. Auf S. 199, Anmerkung, weist er darauf hin, daß eine Geschichte der italienischen Übersetzungen noch nicht unternommen wurde, weshalb er dazu anregt. Dieser Anregung ist man bisher leider nicht gefolgt. Es wäre zu wünschen, daß bald die theoretische Darstellung der *Questione della lingua* ergänzt würde durch eine Darstellung der Entwicklung der ital. Schriftsprache an Hand der Texte. Hier spielen die Übersetzungen eine ganz besonders wichtige Rolle, denn sie zeigen eben die Ausweitung der Sprache zur wirklichen Schriftsprache als Gebrauchssprache; dieser Nachweis muß durch Monographien erfolgen. Eine andere wichtige Aufgabe

Das Problem war überall außerhalb der Toskana brennend. Um so bemerkenswerter für die Rolle, die Venedig dabei zugefallen war, erscheint es mir, wenn ein neapolitanischer Grammatiker[88] einmal den Wunsch ausspricht, „eine italienische Regierung, wie zum Beispiel die Venezianische, möge unter Mithilfe der Gelehrten die italienische Sprache reformieren", d. h. regeln. Dies zeigt uns, wie dringlich die Frage der Sprachregelung war, andererseits auch von welcher Seite man eine autoritative Entscheidung erwartete, nämlich von Venedig. Die Hoffnung war allerdings nicht unberechtigt. Nicht allein, daß Venedig als der mächtigste Staat des damaligen Italien politisch am ehesten dazu befähigt gewesen wäre, sondern der venezianische Staat[89] hatte auch bereits einen bedeutenden Einfluß auf das Schrifttum genommen, indem er durch eine ganze Reihe von Gesetzen und Verordnungen urheberrechtliche, verlagsrechtliche, handelsrechtliche Entscheidungen getroffen hatte.

Zu einer behördlichen Regelung sprachlicher Fragen durch den venetianischen Senat ist es freilich anscheinend nicht gekommen. Sonst hätte nach der Jahrhundertmitte der Patrizier Federigo Badoaro[90], der spiritus rector der 'Accademia veneziana della Fama', nicht den Vorschlag gemacht, die Akademie möge die Überprüfung der für die Druckereien tätigen Korrektoren übernehmen.

Dafür war Venedig der Mittelpunkt der Tätigkeit der Grammatiker, allen voran Bembos und seines Kreises. Nachdem Bembo 1501 durch seine Petrarca-Ausgabe die Norm für die poetische Sprache gesetzt hatte, tat er dasselbe 1505 für die Prosa durch seine Asolanischen Gespräche. Zu seinem Freundeskreis gehört der Patrizier Tryphon Gabriello, der die korrekte Sprache zum Gegenstand seines Unterrichtes macht. Um 1512[91] ergibt sich für Bembo die Notwendigkeit, die richtige Sprachnorm nicht allein empirisch durch die Nachahmung der Toskaner zu lehren, sondern theoretisch zu begründen und an Beispielen zu demonstrieren. So entstehen seine *Prose della volgar lingua,* die 1525

---

wäre die Darstellung der Entwicklung der Orthographie an Hand der Drucke von 1470 an, regional, nach Offizinen, nach Texten (Dante) und Textgruppen.

[88] Benedetto del Falco, Rimario, Napoli, 1535: „Piacesse al cielo . . . che alcuna romana segnoria, qual che oggi è la Venetiana, con la consulta de' dotti riformasse l'idioma italiano, e che ne fosse una sola lingua comune a tutti, e che generalmente si potesse usare senza biasimo, come n'era una latina in tutto'l mondo"; zit. nach *L. Morandi* I primi vocabolari e le prime grammatiche della nostra lingua, in: Nuova Antologia, Vol. 202, p. 438.

[89] *Brown,* op. cit., passim.

[90] *Mavlender* V. 438. *Foscarini* 91 f.

[91] *Migliorini* POC III, 16.

erscheinen und eine lange Reihe theoretischer Erörterungen auslösen[92]. Wichtiger ist ihre praktische Wirkung; von ihr zeugt ihre große Verbreitung. Innerhalb von rund 80 Jahren wird das Buch, als richtiges Sprachlehrbuch, 26mal gedruckt, meist von venezianischen Offizinen[93]. Bis zur Mitte des Jahrhunderts sind die meisten und die bedeutendsten Grammatiken[94] in Venedig verfaßt und gedruckt worden. Venedig trägt entscheidend bei zur Verbreitung der normgebenden Texte[95] der Toskaner. Hier zeichnen sich um die Jahrhundertmitte die Verleger Marcolini und Gabriel Giolito de' Ferri aus, die sich besonders dem Druck der italienischen Dichter widmen. Zwischen 1540 und 1560 druckt Giolito[96] den *Canzoniere* 22mal, 9mal das *Decameron*. Bembo gab auch den Anstoß zu einer neuen philologischen Petrarcaforschung. Seine *Prose* wurden nachträglich auch noch zu einem Kommentar ausgeschlachtet[97]. Ohne Bembos Anregung ist die Arbeit der bedeutenden nichtvenezianischen Petrarca-Kommentatoren Vellutello und Gesualdo nicht denkbar, die einen großen Fortschritt gegenüber dem bis 1525 herrschenden[98] z. T. recht kindischen Kommentar Filelfos brachten. (Eine Geschichte der Petrarca-Kommentare steht noch aus.) Alle Petrarca-

---

[92] Sie sind praktisch seit 1512 im Umlauf; *Migliorini* ebda.

[93] *Gianmaria Mazzucchelli*, Gli scrittori d'Italia. Brescia 1760. Vol. II, parte II, pag. 757 sgg. Bibliographie der Ausgaben der *Prose*.

[94] Vgl. den oben zit. Aufsatz von *Morandi*, dazu jetzt *B. Migliorini*, Storia della lingua italiana, in: POC II, 176 ff. (mit Bibliographie), für die Grammatiken bes. S. 217 ff. Bezüglich der Wörterbücher grundlegend *Ornella Olivieri*, I primi vocabolari italiani fino alla prima edizione della Crusca, in: Studi filol. ital. VI (1942), 64 ff.

[95] Vgl. *U. Branca*, Le raccolte di rime e le collezioni di classici, in POC I, 143 ff. — Für Petrarca zähle ich vor 1500 (nach den Angaben bei *Hain*, Repertorium bibliographicum, Stuttgart 1837/38; Nr. 12 750—12 778) 20 in Venedig gedruckte Ausgaben des Canzoniere von insgesamt 28. Für die Zeit von 1501 bis 1600 zähle ich (nach *Gamba*, Serie di testi, Nr. 600—615) 13 venezianische Ausgaben, von denen einige viele Auflagen erlebten (Bembos Aldina 5, dazu vier Nachdrucke bei Giunta und 3 Raubdrucke in Lyon; der Sabbio-Druck von 1525 mit dem Kommentar Vellutellos 28mal nachgedruckt). Für Dantes Commedia zähle ich nach GKW, VII, Nr. 7958—7972 acht venezianische Drucke unter 15 für die Zeit bis 1500; für 1501—1550 nach dem Katalog der Sammlung Fiske 17 Ausgaben, davon 9 in Venedig und zwar die besten; für die Zeit von 1551—1600 14 Drucke, davon 8 in Venedig.

[96] *W. Nachod*, Gabriel Giolito, in: Zs. f. Bücherfreunde, NF XXII, 1930, S. 95.

[97] *Gamba*, Serie, Nr. 612.

[98] Nach den Angaben bei *Hain* und *Fowlers* Katalog der Fiske'schen Petrarca-Sammlung; erst Vellutellos Kommentar von 1525 schlägt Filelfo aus dem Feld.

Kommentare des 16. Jahrhunderts, mit Ausnahme des letzten von Castelvetro, sind in Venedig [99] gedruckt.

An den Namen Bembos und damit an Venedig ist ferner die europäische Modelyrik des 16. Jahrhunderts geknüpft, die petrarkisierende Dichtung [100]. Die Wenigsten werden wohl geneigt sein, hierin einen Ruhmestitel Bembos und Venedigs zu erblicken. Doch wird das seit dem 19. Jahrhundert übliche Verdammungsurteil — bloße Nachahmung, hohle Form — nicht nur der kulturhistorischen Rolle, sondern auch der dichterischen Bedeutung dieser Lyrik n i c h t gerecht. Erst die neuere Zeit scheint mehr Verständnis für sie zu haben [101]. Freilich ist es ein Irrtum, wenn man diese petrarkistische Dichtung dadurch retten zu können glaubt, daß man ihr lediglich formale Vorzüge einräumt [102]. Vielmehr bin ich der Ansicht, — und ich glaube damit nicht ganz allein zu stehen —, daß die petrarkistische Dichtung — von der übrigens Burckhardt in seiner 'Kultur der Renaissance' keine Notiz nimmt — wesentlich beigesteuert hat zu dem, was eben derselbe Burckhardt „die Entdeckung der Welt und des Menschen" genannt hat; vor allem aber — und das ist das Wichtigste — daß sie auch wirkliche echte Dichtung ist. Von dieser Beurteilung ist ihr Initiator Bembo nicht etwa auszuschließen, sondern ausdrücklich einzubeziehen [103].

Wie dem auch sein mag, das Urteil der Zeitgenossen lautete wesentlich anders als das der Literarhistoriker des 19. und 20. Jahrhunderts. L. Dolce stellt in seiner Petrarca-Ausgabe von 1548 Bembo gleich hin-

---

[99] Nach *Gamba*, Serie, Nr. 600 ff.

[100] Die neueste Bibliographie bei *C. Calcaterra*, Il Petrarca e il petrarchismo, in: POC, III. bes. 198 ff. und 257 f.

[101] Einen schüchternen Versuch in dieser Richtung unternimmt auch *Calcaterra*, a. a. O., S. 199: „Quando si parla di petrarchismo, s'intende soprattutto l'imitazione delle rime e dei Trionfi nel concettismo verbale . . . Ma anche in questo caso è un errore il ridurre il petrarchismo a un fascino d'imitazione formale. È necessario distinguere un'interiorità lirica, che il Petrarca ha insegnato a scoprire ed esprimere con parola originale, e il convenzionalismo degli imitatori ab extra, che con i primi non hanno a che fare." Auch in Deutschland scheint sich eine positivere Beurteilung anzubahnen, soweit das aus einem Bericht über einen Vortrag Fritz Neuberts über „Petrarca und die europäischen Literaturen" (im Mitteilungsblatt der Deutschen Dante-Gesellschaft, I, 1954, S. 22) zu ersehen ist.

[102] Dies ist der im 19. Jh. übliche Rettungsversuch; er begegnet beispielsweise in der unten zitierten Studie von *Crespan*; er begegnet noch heute.

[103] Bembo und der Petrarchismus bildeten den Gegenstand eines Vortrages, den ich im April 1951 im Collegio Ghislieri zu Pavia hielt. Ich hoffe in einer ausführlicheren Untersuchung darauf zurückzukommen.

ter Petrarca[104]. Bembos *Rime* gehören zu den meist gedruckten Büchern der Zeit; 30 Drucke zählen wir von 1530 bis 1600[105]. Seinem Vorbild und Beispiel folgte bald ganz Italien, und es kann unmöglich nur die schöne Form gewesen sein, die dazu verlockte. In Venedig[106] selbst hat fast jedes Patriziergeschlecht einen Petrarkisten aufzuweisen. Einigen dieser Venezianer ist mancher gute Wurf gelungen, so einer Gaspara Stampa, einem Celio Magno. Die besten Dichter dieser Schule lebten freilich nicht unter dem Banner von San Marco, so Luigi Tansillo, Galeazzo di Tarsia, Giovanni della Casa, Baldassarre Castiglione, Angelo di Costanzo — Dichter, an denen man heute nicht mehr achtlos vorbeigeht — und unter den *poetae minores* natürlich Michelangelo[107] nicht zu vergessen. Ihren verlegerischen Mittelpunkt findet diese poetische Schule naturgemäß in Venedig. Von hier gehen um die Jahrhundertmitte unentwegt neue Blütenlesen von „diversi eccelentissimi autori" in die weite Welt hinaus[108]. Aus diesen petrarkistischen Anthologien der venezianischen Verleger haben in Frankreich die Dichter der Pleiade viele Anregungen empfangen; Motive

---

[104] Venezia, Giolito, 1548. Im Vorwort: „Intanto aspetterete le rime del Reverendissimo Bembo, le quali doppo (sic) il Petrarca attengono il primo luoco (sic.)"

[105] *Mazzucchelli* l. c., S. 760 ff. Bibliographie der Ausgaben der Rime *Bembos*.

[106] Speziell vom venezianischen Petrarchismus handeln: *G. Crespan*, Del Petrarchismo e de' principali petrarchisti veneziani, in: Petrarca e Venezia 1874, pagg. 187—251 (eine von den besten Rettungsabsichten getragene, aber wenig kritische Studie, die sich von den herkömmlichen Vorurteilen nicht löst); *A. Lanza*, La lirica amorosa veneziana del secolo XVI, in: Annali della Cattedra Petrarchesca di Arezzo, V (1934), pagg. 143—172 (eine sehr inhaltreiche und verständnisvolle Untersuchung, mit einer sehr maßvollen und klugen Beurteilung der Leistung Bembos . . . „non grande poeta, ma neanche poi lo classificheremo tra gli imitatori servili del Petrarca"; von *Lanza* werden Celio Magno und Gaspara Stampa besonders hervorgehoben; aber das letzte Wort über den Petrarchismus und auch den venezianischen Petrarchismus ist damit noch nicht gesagt); *A. Medin*, Il culto del Petrarca nel Veneto fino alla dittatura del Bembo, in: Archivio Veneto, N. S., Vol. 8, 1904, pagg. 421—465 (eine wertvolle Materialsammlung aus der hervorgeht, daß Bembo in einer schon sehr starken Tradition wurzelt und ferner, daß die große Zahl der Petrarcadrucke vor 1501 der Ausdruck einer bereits vorhandenen literarischen Modeströmung sind).

[107] Einer auch in Italien nicht unbekannten Überbewertung von Michelangelos Lyrik gegenüber, die von einer naiven Übertragung der Hochschätzung des Künstlers Michelangelo auf den Dichter Michelangelo herrührt hat die neuere italienische Literaturkritik eine wesentlich skeptischere Haltung eingenommen, der ich mich anschließe.

[108] Der rührigste Verleger ist Gabriel Giolito de' Ferrari, vgl. *Branca*, in POC I, 143 ff.

haben die französischen Lyriker bis ans Ende des Jahrhunderts daraus geschöpft[109].

Die leidige Praxis, Literaturgeschichte nach Sprachen zu rubrizieren, läßt uns mitunter wichtige Zusammenhänge übersehen. Trotz der Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucksmittels erscheint mir beispielsweise die neulateinische Dichtung der Italiener untrennbar von ihrer vulgärsprachlichen. Polizian ist ohne Petrarca schlechterdings nicht zu verstehen. In noch höherem Maße trifft dies zu für die Neulateiner der Hochrenaissance, die ohne die Kenntnis der zeitgenössischen petrarkistischen Dichtung nicht voll gewürdigt werden können. Nicht etwa allein deshalb, weil Petrarkisten und Neulateiner meist in Personalunion vorkommen; sondern auch wegen der zahlreichen motivlichen Interferenzen zwischen italienischer und lateinischer Dichtung und der gemeinsamen ästhetischen Basis des Prinzips der Imitatio.

Für diese Dichtung ist ebenfalls Venedig der Mittelpunkt[110]. Florenz und Neapel sind seit dem Anfang des Jahrhunderts schon nicht mehr die Hauptstätten neulateinischer Poesie; die Führung ist an die Poebene übergegangen; doch die unbestrittenen Meister sind zwei venezianische Patrizier: Bembo und Navagero, vor allem der letztere, der, zugleich Petrarkist, den Petrarkismus den Spaniern bekannt macht[111]. Von seinen

---

[109] Über die in Frankreich benützten italienischen Anthologien und die französischen Nachahmer unterrichtet nach wie vor am besten *J. Vianey*, Le pétrarquisme en France au XVIe siècle, Paris 1909; den besonderen Anteil der Venezianer hebt hervor *B. Ravà*, Venise dans la littérature française depuis les origines jusqu'à la mort de Henri IV, avec un recueil de textes dont plusieurs rares et inédits, Paris 1916, insbesondere S. 294 ff. (L'imprimerie à Venise, Son rayonnement sur Lyon et Paris), S. 323 ff. (Les écrivains français à Venise. Venise dans leurs oeuvres); S. 428 ff. (Les Vénitiens en France. Influence de la littérature vénitienne sur la littérature française). Dazu die Besprechung von *A. Medin* in Nuovo Arch. Veneto, N. S., vol. 33 (1917), p. 401—406 (lobend, aber mit Vorbehalten).

[110] Eine neuere zusammenhängende Darstellung der neulateinischen Dichtung der Italiener in der Renaissance steht noch aus, wie überhaupt die neulateinische Dichtung ein Stiefkind der Forschung ist. Sie sollte ohne Rücksicht auf die nationalen Grenzen, aber im Zusammenhang mit den volkssprachlichen Literaturen betrachtet werden. Der einzige mir bekannte Gesamtüberblick, der durch die Gediegenheit des Urteils und die gefällige Darbietung immer noch anspricht, ist der von *John Addington Symonds*, The Renaissance in Italy, The Revival of Learning, London 1897, S. 324—371 (Chapter viii: Latin Poetry). Doch sei auf die vortrefflichen Aufsätze Croces über verschiedene neulateinische Dichter hingewiesen. — Eine handliche Anthologie bietet *U. E. Paoli*, Prose e poesie latine di scrittori italiani, Firenze, 6a ed., 1942.

[111] Durch seine Begegnung mit Juan Boscán, als er im Sommer 1526 als venezianischer Gesandter am spanischen Hofe in Granada weilte. Über Boscáns Eindruck von dieser Begegnung vgl. *J. Fitzmaurice-Kelly*, Geschichte der

nicht nur an Catull, sondern auch an der griechischen Anthologie inspirierten Epigrammen sagt Burckhardt[112], sie seien „von schönstem antiken Klang"; „überhaupt — so fährt er fort — sorgt Navagero immer zuerst für einen echt poetischen Inhalt". Auch den ersonnenen Epen Bembos[113] weiß Burckhardt Beifall zu spenden, wie er ohnehin für die neulateinische Poesie der Italiener dieser Zeit ein weit größeres Verständnis aufbringt als für die petrarkistische Lyrik[114]. Mit Bembo und Navagero sind durch freundschaftliche Bande verbunden die führenden nicht-venezianischen Dichter: Castiglione, Marcantonio Flaminio, Jacopo Sadoleto, Molza, Cotta, Fracastoro. Anthologien[115] dieses Dichterkreises haben weit über Italien hinaus gewirkt. Du Bellay und Ronsard ließen sich immer wieder von ihnen inspirieren. Es ist ein ständiges Geben und Nehmen, ein unentwirrbares In- und Übereinander lateinischer und italienischer, italienischer und französischer Verskunst. Als Beispiel dafür sei erinnert an eines der beliebtesten Stücke der *Lusus* des Navagero: *Et gelidus fons: Nulla salubrior unda.* Ronsard[116] bildet es im Bocage von 1554 nach; L. Tansillo[117] übersetzt es ins Italienische und übertrifft dabei vielleicht das Original an poetischem Gehalt; Tansillos Sonett wird dann von Desportes[118] noch einmal ins Französische gewendet.

Soweit die Dichtung. Doch müssen wir, um die Eigenart venezianischen Geistes ganz zu erfassen, aus dem engeren Kreis der schönen Literatur heraustreten. Was dem geistigen Gesicht Venedigs sein eigentümliches Gepräge und seinen besonderen Reiz verleiht, ist der Umstand, daß hier

---

spanischen Literatur, Heidelberg 1925, S. 173 f. und *A. Valbuena Prat*, Historia de la literatura española, 3a ed. 1950, I, 498 ff.

[112] 14. Aufl. Durchgesehen von *W. Goetz*. Leipzig, Kröner, 1925, S. 243, in dem Kapitel über „Die neulateinische Poesie" (S. 234—248).

[113] Ebda. S. 236 f.: „Zu diesem stattlichen humanistischen Rokoko fand Bembo sehr schöne Verse und eine Schlußanrede an Vergil, um welche ihn jeder Dichter beneiden kann."

[114] Bezeichnenderweise hat Burckhardt kein entsprechendes Kapitel der italienischen Lyrik des Cinquecento gewidmet.

[115] Carmina quinque illustrium poetarum, Firenze, Torrentino, 1549 (2. Aufl. 1552); Doctissimorum nostra aetate Italorum Epigrammata, Paris, Nicolas Le Riche, etwa 1548.

[116] *P. de Ronsard*, Le Bocage de 1554, ed. crit. P. Laumonier, Paris, Droz, 1932. S. 14 (Pour m'estre dedans ton onde . . .).

[117] Lirici del Cinquecento, a cura di *Carlo Bo*. Milano 1941, S. 266 f.; Bo gibt das Urteil Percopos und Torracas wieder, dem auch ich zustimme: „. . . il Tansillo ha superato di gran lunga il testo latino . . ."

[118] Es ist das 3. Sonett seiner Bergeries; *Ph. Desportes*, OEuvres, ed. A. Michiels. Paris 1858, S. 434. Auf Tansillo als Quelle hat hingewiesen *F. Percopo* in seiner Ausgabe der Gedichte Tansillos, Napoli 1926, I, 236.

den Dichtern — bei aller Anerkennung ihres Wertes — fast weniger Bedeutung zukommt als den Historikern, Geographen, Rechtsgelehrten und Publizisten. Auch bei diesen ist es das 16. Jahrhundert, das uns Venedig in hellstem Glanze zeigt. Was aber Venedig im Rahmen der gesamtitalienischen Entwicklung vielleicht besonders auszeichnet, ist die Beharrlichkeit, mit der man hier, durch nahezu alle Jahrhunderte des Bestehens der Republik, an diesen Wissensgebieten stetig festhält.

Eine der bemerkenswertesten Ausdrucksformen venezianischen Geistes, ja vielleicht die eigentümlichste, ist die Geschichtsschreibung. Freilich war die Abwendung vom mittelalterlichen Chronikenstil, die Erschaffung einer modernen, vom humanistischen Geiste erfüllten Historiographie das Werk der Florentiner gewesen[119]. Umstürzend ist die Leistung der Geschichtsschreiber Venedigs nicht gewesen, ja revolutionierend hat die venezianische Mentalität nirgends gewirkt. Aber das bedeutet nicht, daß die venezianische Historiographie der Eigenart entbehrte. Das Gegenteil ist der Fall. Schon einer oberflächlichen Betrachtung muß die ungeheure Fülle der historiographischen Produktion der Venezianer ins Auge fallen: von den bescheidenen Dogenlisten des *Chronicon altinate,* über die lange Reihe lateinischer und volkssprachlicher Chroniken des Mittelalters bis zu der fast unübersehbaren Zahl der Geschichtswerke von der Renaissance bis zum Ende der Republik bildet das historische Schrifttum geradezu das Rückgrat der venezianischen Literatur[120].

Man denkt unwillkürlich an die erstaunliche Blüte der venezianischen Historienmalerei[121], die ja ihresgleichen in Italien sucht. Zweifellos werden beide aus einer Quelle gespeist: der Heimatliebe, dem Heimatstolz[122] der Venezianer, und der Absicht, den Ruhm der Stadt in ihrem

---

[119] *E. Fueter,* Geschichte der neueren Historiographie. München 1936, S. 26.

[120] In der Geschichte der Literatur der venezianischen Patrizier des Dogen Marco *Foscarini* (s. o. Anm. 9) nimmt die Behandlung der Geschichtswerke den größten Raum ein. Über Foscarini urteilt *Fueter* S. 30 f. „Auch jetzt noch wird man das kluge Buch des weltklugen Staatsmannes nicht ohne Nutzen zu Rate ziehen."

[121] Etwas dithyrambisch *Cian,* l. c., S. 34: „Questo era davvero il grande Rinascimento di Venezia! Questa tendenza storica e insieme patriottica, questo spirito positivo che . . . si volge così al passato come al presente, che produce una copiosa e preziosa letteratura cronistica e storiografica, — l'insuperabile Marin Sanudo valga per tutti! — è l'anima della coltura veneziana ed è anch' essa un tratto caratteristico della sua fisionomia essenzialmente latina."

[122] Unter vielen Zeugnissen seien zwei der rührendsten hier erwähnt, eines aus den frühen Zeiten der Republik, das andere von einem der Überlebenden nach ihrem Sturz. In seiner Chronik schreibt *Martino Canale* im 13. Jh.:

Sinn zu verewigen. Deutlicher als die Historienmalerei verrät dabei die Historiographie einen tieferen Zusammenhang mit der staatlichen und gesellschaftlichen Struktur Venedigs. Geschichte wird im Auftrage der führenden Schicht[123], ja weitgehend von ihr selbst geschrieben. Chroniken und sonstige geschichtliche Werke[124] verfaßten 3 Mitglieder der Familie Barbaro, 10 Contarini, 3 Cornaro, 2 Dandolo, 7 Giustiniani, und man könnte noch mehr nennen. Es ergibt sich fernerhin nahezu von selbst, daß hier Historiker und Staatsmann oft genug in einer Person vereinigt[125] erscheinen: unter den offiziellen Historiographen sei der

---

„Et por ce, veul ie que un et autre sachent a tos iors mais les euvres des Veneciens, et qu'il furent, et dont il vindrent, et qui il sont, et comment il firent la noble Cite que l'en apele Venise, qui est orendroit la plus bele dou siecle" (Archivio Storico Italiano, Tomo VIII, Firenze, 1845, S. 269 f.). — Seinem monumentalen Werk Delle Iscrizioni veneziane (Venezia 1824) stellt *E. A. Cicogna* Bd. I, S. 3, folgende Widmung voraus: „ALLA PATRIA — EMMANUELE CICOGNA. A chi mai intitolar dovrò io un'opera, che i nomi e i fatti illustri rammenta de' Veneti, se non a Venezia, cui e per nascita, e per tenero affetto io appartengo? Sì, a Venezia, e agli abitanti suoi l'opera in generale io presento; ma a parte a parte dedicandola vengo a coloro, i quali lunga serie di avi annoverano sepolti nei nostri templi ..." usw.

[123] Dies ist schon der Fall bei Martino Canale, der Beamter bei den Visdomini di Mare (Zollamt) war; vgl. die Einleitung *Cicognas* zu der Ausgabe der Chronik Canales im Arch. Stor. Ital., S. xxix—xxx. In seiner Darstellung der „letteratura della nobiltà veneziana" nimmt *Foscarini* ausdrücklich alle diejenigen hinzu, die zwar aus anderen Ständen als dem Patriziertum stammen, aber Angestellte oder Beamte der Serenissima waren (l. c., S. 560)

[124] Grosso modo nach dem Register bei Foscarini gerechnet.

[125] Wenn *Fueter* (a. a. O., S. 29) sagt: „Es kam in Venedig vor der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts seltener als anderswo vor, daß sich Staatsmann und humanistischer Historiker in einer Person vereinigten", so ist das wirklich nur zutreffend für die humanistischen Historiker vor 1550, denn danach haben wir zum mindesten Paruta, und zuvor sind nahezu alle Chronisten entweder Staatsmänner (die beiden Sanudo) oder Staatsbeamte (z. B. schon Martino Canale). Im ganzen genommen (Chronisten, Historiker jeglicher Prägung, Memoirenschreiber etc.) gilt eher das Gegenteil: die Regel ist, daß sie alle im Staate eine Rolle gespielt haben. *Foscar ni* S. 559 stellt ausdrücklich fest, daß wer sich im Staate am meisten auszeichnete auch literarisch tätig war. (NB. nicht nur die Historiographie, sondern auch die übrige venezianische Literatur ist in sehr weitem Umfange von den Angehörigen der Patrizierschicht verfaßt.) Als Charakteristikum des venezianischen Humanismus hebt *Cian* (a. a. O., S. 27 f.) hervor, daß der Berufshumanist, der Mann, der vom Ertrag seiner Feder lebt, wie er in Florenz vorherrscht, in Venedig fast unbekannt ist. Die Humanisten, die in Venedig lernen lehren und die Klassiker studieren, sind die Nobili, die dann Staatsmänner werden, Rettori, Procuratori, Podestà, Botschafter, — ja auch widerwillig den Studien entsagen, um pflichtgemäß ein Amt anzunehmen, wie Leonardo Giustinian.

Diplomat Paolo Paruta[126] genannt, von den Chronisten der Doge: Andrea Dandolo, der im 14. Jahrhundert die bemerkenswerteste, noch von Muratori[127] hoch geschätzte mittelalterliche Chronik Venedigs verfaßte. Man denke auch an den Procuratoren von San Marco, Marino Sanudo den Jüngeren, mit den 58 Bänden seiner *Diarii*. Ebenso von der Beschaffenheit wie der Beständigkeit des venezianischen Staatswesens her bestimmt erscheinen zwei der eigentümlichsten Hervorbringungen venezianischen Geistes: die berühmten Gesandtschaftsberichte[128] und die offizielle Historiographie. Schon früh, im 13. Jahrhundert, als andere Staaten noch nicht daran denken, werden die Gesandtschaftsberichte zu einer festen Einrichtung. Scharfe Beobachtungsgabe und nüchterner Tatsachensinn — Konstanten venezianischen Geistes[129] — zeichnen sie aus. Im 16. Jahrhundert entsteht die venezianische offizielle Historiographie[130], auf Beschluß des Senates, um der florentinischen eine einheimische entgegenzustellen, die den venezianischen Standpunkt[131] bekannt machen soll. Freilich gibt es derlei auch anderwärts. Nur Venedig jedoch verfügt über eine nahezu vier Jahrhunderte umfassende, lückenlose Reihe offizieller Darstellungen der eigenen Geschichte[132].

Eine andere nie ermattende Leidenschaft der Venezianer ist die Geographie gewesen, oder richtiger, die beschreibende Länderkunde[133]. Lassen wir die unbestreitbaren Verdienste der Venezianer als Kartographen bis ins 18. Jahrhundert außer Betracht und bleiben wir

---

[126] Zur Korrektur des Urteils von Fueter lese man *G. Candeloro*, Paolo Paruta, in: Riv. stor. ital., serie V, 1, 1936, fasc. 3, p. 70 ff., fasc. 4, p. 51 ff.

[127] *Foscarini* S. 139, Anm. 1.

[128] Vgl. *W. Andreas*, Die venezianischen Relationen und ihr Verhältnis zur Kultur der Renaissance. 1908.

[129] Genauigkeit der Schilderung und Beobachtung der Sitten und Gebräuche rühmt *Ci ogna* bereits Martino Canale nach, a. a. O., S. xxix—xxx.

[130] Hierzu ausführlich *Fueter* a. a. O., S. 29 ff.

[131] Als ein frühes Dokument offizieller Historiographie können wir auch die Chronik Martino Canales ansehen, da sie offensichtlich dazu bestimmt war, außerhalb Venedigs gelesen zu werden, d. h. die offizielle venezianische Version zu verbreiten. Dafür spricht nämlich die Wahl der Sprache: das Französische, das im 13. Jh. in Italien gern benützt wurde als Vehikel zur Vermittlung von Wissen an gebildete nicht lateinkundige Kreise; Brunetto Latini veröffentlicht seine Enzyklopädie (Tresor) in französischer Sprache; Marco Polo seinen Reisebericht.

[132] Die auch von staatswegen veröffentlicht worden sind: Istorici delle cose veneziane, i quali hanno scritto per pubblico decreto. Venezia 1718—1722.

[133] Vgl. dazu *G. Marinelli*, Venezia nella storia della geografia cartografica ed esploratrice. Firenze 1907.

bei den literarischen Leistungen. Allein schon die venezianischen Gesandtschaftsberichte überraschen durch die Fülle vortrefflicher Schilderungen fremder Länder und Völker[134]. Was das geographische Schrifttum im engeren Sinne anbelangt, so ist bezeichnend, daß die Venezianer des Mittelalters sich nicht an der Kompilation von geographischen Enzyklopädien und Kosmographien in der Art eines Vinzenz von Beauvais und der Toskaner, eines Ristoro d'Arezzo und eines Fazio degli Uberti beteiligen. Diese Schreibtischgelehrsamkeit mag sogar den weltläufigen Kaufleuten seltsam kindisch vorgekommen sein[135]. Dafür wäre eine lange Reihe von Namen zu nennen von Venezianern, die als Händler, Verwaltungsbeamte, Kundschafter und Forscher vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert ferne Länder durchstreift und von ihren Reisen berichtet haben.

So erscheint uns das größte literarische und zugleich wissenschaftliche Werk, das Venedig im Mittelalter aufzuweisen hat, nicht etwa als etwas Einmaliges und Alleinstehendes, sondern als ein typisches Erzeugnis venezianischen Geistes, als das Glied einer langen Kette; ich meine das Reisebuch des Marco Polo[136]. Lange Zeit als ein unglaubhaftes Märchenbuch betrachtet und verkannt, wird sein wahrer Wert im 16. Jahrhundert begriffen, und zwar wiederum durch Venezianer. Venedig ist im 16. Jahrhundert ein Mittelpunkt geographischer Forschung. Seine kartographischen Offizinen sind berühmt; hier erscheinen die Übersetzungen der antiken Geographen; hier wird die Unzulänglichkeit der Geographie des Ptolemäus zuerst angemerkt[137]. Hier wirkt der Gräzist, Reisende und Geograph Johannes Ramusius, — ein Freund des Aldo Manutius, Bembos und Fracastoros. In den drei prächtigen Foliobänden[138] seiner großen Sammlung von Reisebeschreibungen — der ersten wissen-

---

[134] *Marinelli* regt S. 40 die Auswertung der Gesandtschaftsberichte als geographische Quellen an.

[135] *Marinelli* S. 33 f. bemerkt, die Venezianer hätten keine Kosmographien verfaßt wegen ihres „soverchiante senso pratico delle cose".

[136] Kritische Ausgabe des altfranz. Textes von *L. F. Benedetto*, Il Milione, Prima edizione integrale, Firenze 1928 (Comitato Geografico Nazionale Italiano, Pubblicazione N. 3); dazu seine italienische Übersetzung mit Nachträgen zur kritischen Ausgabe und einer Einleitung, in der die literarische Leistung Marco Polos gewürdigt wird: Il libro di Messer Marco Polo Cittadino di Venezia detto Milione dove si raccontano Le Meraviglie del Mondo, ricostruito criticamente e per la prima volta integralmente tradotto in lingua italiana da *L. F. Benedetto*. Milano, Treves, 1932.

[137] Durch Girolamo Ruscelli, vgl. *Olschki*, l. c. pag. 216.

[138] *Giov. Battista Ramusio*, Delle navigazioni e viaggi. Venezia, Giunti, 1559 (von mir eingesehen die 3. Aufl. 1563).

schaftlichen[139] ihrer Art — veröffentlicht er den besten[140] bekannten lateinischen Text von Marco Polos Milione. Ramusius anerkennt damit den hohen Quellenwert des Buches; er weiß auch dessen literarische Bedeutung zu würdigen und was mehr ist, er erkennt auch die Besonderheit der persönlichen Leistung Marco Polos; mit Recht stellt er sie über die des Columbus[141], weil der Venezianer nicht allein weit größere physische Strapazen auf sich nehmen, sondern auch ein weit höheres Maß an Charakterstärke und Klugheit habe aufwenden müssen, um sein ungewöhnliches Ziel zu erreichen; er habe daher auch keine Nachahmer gefunden[142].

Nicht zu den geringsten Eigentümlichkeiten der Kulturleistungen der Venezianer gehört ihr Rechts- und Staatswesen. Es verdient wenigstens erwähnt zu werden, daß sie, anders als die übrigen italienischen Staaten sich ein eigenes, vom römischen Recht unabhängiges öffentliches und privates Recht schufen, ein Gewohnheitsrecht, bei dem der richterliche Entscheid normschaffend war[143]. Zu höchstem Ansehen gelangten die Venezianer jedoch durch ihr Staatsrecht und ihre Verfassung[144]. Die Reiseliteratur des 17. und 18. Jahrhunderts unterläßt es gemeinhin nicht, jeweils ein Kapitel dieser venezianischen Verfassung zu widmen[145];

---

[139] *Marinelli* S. 42: „G. B. Ramusio . . . il primo forse fra i grandi collettori di viaggi . . . in ordine di tempo, superiore a quasi tutti, compresi i moderni, per la critica e per la elaborazione, e in una viaggiatore egli stesso e geografo."

[140] *Benedetto* ed. crit. pag. CLI sgg. und CLIX sgg. und Le Meraviglie Pag. xxii; der Text des Ramusius liegt mehreren neueren Übersetzungen zugrunde, vgl. *L. F. Benedetto,* Le Meraviglie, S. xx.

[141] Petrus von Abano hatte bereits 1521 von Marco Polo gesagt: „Marcus Venetus, omnium quos unquam scitum orbis major circuitor et diligens indagator"; zit. von *Marinelli,* S. 23, Anm.; Marinelli hält jedoch dieses Lob angesichts der Leistung des Columbus für übertrieben; *L. F. Benedetto,* Le Meraviglie, S. xvi stellt Marco Polo neben Kolumbus und Vespucci.

[142] Delle navigazioni, vol. II, pag. 3 verso, in der Vorrede, die an Fracastoro gerichtet ist.

[143] *Foscarini,* S. 1 ff.; über Textsammlungen ebda. S. 27—38.

[144] Eine knappe, aber nicht vollständige Zusammenstellung der älteren von Italienern herrührenden Literatur über die venezianische Verfassung bei *Foscarini* S. 353 ff.; ein Abriß der Geschichte der Beurteilung der venez. Verfassung durch die Staatsrechtler seit der Renaissance bei *G. Candeloro* a. a. O.

[145] Z. B. die vielgelesene von *Misson,* Nouveau voyage en Italie, La Haye 1712, I, 221 ff. *Ch. de Brosses,* Lettres familières etc., ed. Y. Bézard, Paris 1931, S. 173 ff.; *St. Didier,* La ville et la république de Venise. Amsterdam, 3e ed., 1680; vor allem *Abraham Nicolas Amelot de la Houssaye,* Histoire du gouvernement de Venise. Paris 1676. Gegen diese und andere nimmt kritisch Stellung *Foscarini,* S. 256 ff.

ein Nachklang davon ist der Abschnitt darüber in Frau von Staels Italienroman *Corinne*[146]. Im größten Ansehen steht die Verfassung zur Zeit der politischen Blüte Venedigs, im 15. und 16. Jahrhundert. In der durch den Humanismus eröffneten Diskussion der antiken Staatsrechtslehren wird sie als die Idealverfassung hingestellt: als die Verwirklichung des platonischen *Politeia*[147]. Die venezianischen Staatsrechtler des 16. Jahrhunderts, Contarini[148] und Paruta[149], erklären die venezianische Verfassung für die beste, weil sie die drei von Aristoteles unterschiedenen Grundformen des Staates: Demokratie, Aristokratie und Monarchie, in einer einzigen vereinige. Einen poetischen Niederschlag findet diese Auffassung in einem lateinischen Epigramm Marcantonio Flaminios zum Preise Contarinis[150]. Bis ins 17. Jahrhundert hinein erscheint die venezianische Verfassung den Staatsrechtlehrern[151] als mustergültig, bis dann im 18. Jahrhundert England zum Vorbild erhoben wird[152].

Ein häufig wiederkehrendes Motiv in den Lobpreisungen der venezianischen Verfassung ist das der Freiheit, die Venedig Bürgern wie Fremden gewähre. Es ist ein merkwürdiges Faktum, daß die Freiheitlichkeit Venedigs, je mehr man sich dem Zeitalter der Aufklärung nähert, besonders von französischer Seite kritisiert und in Zweifel gezogen wird[153]. Tatsache bleibt jedoch das von der Serenissima stets großzügig gewährte Asylrecht und ihre Bemühung, stets eine gewisse Freiheit der Meinungsäußerung zu gewährleisten. Für die

---

[146] Livre xv, chapitre viii.

[147] Zuerst durch Georgios von Trapezunt im 15. Jahrh.; *Candeloro*, fasc. 3. pag. 82.

[148] *Candeloro*, fasc. 3, pag. 83; *Foscarini* S. 346.

[149] *Candeloro*, fasc. 3, pag. 94, fasc. 4, pag. 71.

[150] Es lautet:

Descripsit ille maximus quondam Plato
Longis suorum ambagibus voluminum,
Quis civitatis optimus foret status:
Sed hunc ab ipsa saeculorum origine
Nec ulla vidit, nec videbit civitas.
At Contarenus optimam rempublicam
Parvi libelli disputationibus
Illam probavit esse, plus millesima
Quam cernit aestas Adriatico in mari
florere pace, litteris, pecunia.

Zitiert nach *Symonds*, l. c., pag. 366 in nota.

[151] Vor allem pries sie Giovanni Botero, *Foscarini* 355.

[152] *Candeloro*, a. a. O., fasc. 3, pag. 83.

[153] Diese Frage verdiente eine nähere Untersuchung. Vielleicht ist es mir vergönnt, einmal darauf zurückzukommen.

Griechen wird Venedig in der Türkenzeit geradezu ein zweites Byzanz[154]. Im 18. Jahrhundert zieht der Doge in Person den schutzsuchenden armenischen Mönchen über das Wasser entgegen und bietet ihnen als Wohnstätte die Insel San Lazzaro[155], wo sie noch heute ihr Kloster und ihre berühmte Druckerei haben. Im 16. Jahrhundert wird Venedig der Zufluchtsort für die Parteigänger der Reformation, wie überhaupt in Venedig und Venetien die Gedanken der Reformation mehr Anhänger finden als anderwärts in Italien[156]. Hier verfaßt Antonio Brucioli seine Bibelübersetzung nach dem hebräischen und griechischen Urtext[157]. Hier in Venedig kann der einzigartige Aretin seine Tätigkeit als *„Geißel des Fürsten"* ungehindert entfalten[158]. Auch nach dem Konzil von Trient blieb die *Serenissima* ihrer Politik gemäßigter Freiheitlichkeit treu. „Durch die *Savii dell' eresia* kontrollierte sie die

[154] Als ein zweites Byzanz hatte schon der Kardinal Bessarion die Lagunenstadt bezeichnet, vgl. o.; von der Liebe und Bewunderung, die die Griechen vom Mittelalter bis ins 18. Jahrhundert, ja bis in die Neuzeit hegten, zeugen die Gedichte, Sagen, Lieder und Märchen, die Kalonaros (a. a. O.) zusammengestellt hat. Kalonaros sagt S. 6: „Konstantinopel und Venedig waren die zwei Pole eines Magnets, der auf die Griechen eine starke Anziehungskraft ausübte; freilich war K'pel der wichtigere und stärkere Pol, aber auch der andere Pol übte seine eigene Anziehungskraft aus, und der Name der sagenhaften Stadt besaß für das Griechentum einen unübertrefflichen Zauber." Weitere Zeugnisse griechischer Venedigverehrung bis ans Ende des 19. Jhs. bringt *S. G. Mercati*, Venezia nella poesia neogreca, in: Italia e Grecia, Firenze, Le Monnier, 1939, S. 309—339.

[155] *V. Langlois*, Notice sur le couvent arménien de l'île de St. Lazare de Venise. Venezia 1921. — Über die besondere Förderung, welche die seit dem 13. Jh. in Venedig bestehende armenische Kolonie seitens der Behörden der Serenissima zeit ihres Bestehens genoß, vgl. *P. Vardan Hatzunì*, Cenno storico e culturale sulla nazione armena. Venezia, Tipografia armena di S. Lazzaro, 1940, S. 131 f.

[156] Vgl. Delio *Cantimori*, Atteggiamenti della vita culturale italiana nel secolo xvi di fronte alla Riforma, in: Riv. stor., ital., serie V, I, 1936, fasc. 3. S. 40—69; über Venedig S. 62.

[157] *Olschki* a. a. O., S. 209.

[158] Eine immer noch lesenswerte, meisterhafte Charakterisierung und Würdigung Aretins bleibt die aus der Feder von *De Sanctis* in seiner Storia della letteratura italiana. Weniger an De Sanctis als an andere Literarhistoriker (u. a. an Flamini, Toffanin) denken wir, wenn wir, bei aller anerkannten Fragwürdigkeit der Person Aretinos, doch einen leisen Zweifel nicht unterdrücken können an der Verdammnis, mit der Aretin belegt worden ist. Aus der satten Sekurität des bürgerlichen Jahrhunderts heraus mochte es vielleicht nicht ohne weiteres ersichtlich sein, daß es im Cinquecentto — wie heute — kein Leichtes war, für die Verfolgten und Entrechteten einzutreten, was Aretin — gleichwie aus welchen Motiven — dank dem Schutze, den ihm Venedig bot, tun konnte und auch getan hat.

Prozeßverhandlungen der Inquisition, um eine relative geistige Freiheit ihrer Bürger zu ermöglichen“ [159], ein geistiges Klima schaffend, das von dem des übrigen Italien nicht unerheblich abwich [160]. In den Salons der Patrizier hielten die Akademien ihre zwanglosen Zusammenkünfte ab; man war hier auch „neuen Gedanken zugänglich, die anderweitig nie ernstlich zur Sprache kamen oder wie in den Universitäten keine Berücksichtigung fanden“ [161]. Ein Giordano Bruno, ein Galilei kamen hier zu Wort [162].

Doch sollte man sich hüten, in diese Politik der *Serenissima* vom Standpunkt des Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu viel hineinzugeheimnissen. Es scheint mir viel eher ein ausgeprägter Zug venezianischen Wesens zu sein, daß man lediglich Übertreibungen mied [163] und zu vermitteln versuchte. Bei aller Aufgeschlossenheit z. B. gegenüber den Ideen der Reformation schloß man sich ihr nicht voll und ganz an [164]; ja, ein Venezianer, der Kardinal und Staatsrechtler Gaspero Contarini, versuchte zwischen beiden Lagern zu vermitteln [165]. Maßvoll war im Grunde auch die Haltung Fra Paolo Sarpis, des Kronjuristen der Republik in ihrer Auseinandersetzung mit Papst Paul V. Die Literarhistoriker des 19. Jahrhunderts, De Sanctis allen voran, haben Sarpi wegen seines Eintretens für die Rechte des Staates gegenüber der Kirche gefeiert. Zweifellos geht die Einschränkung der Macht der Inquisition, auch in Fragen der Buchzensur, auf ihn zurück [166]. Doch ein Ketzer war er deswegen nicht, ebenso wenig wie der Rat der Republik zur Ketzerei neigte [167]. Man war vielmehr bemüht, Glaubensfragen mit Behutsamkeit und Zurückhaltung zu behandeln. Bezeichnend ist das Zögern und Widerstreben, mit dem die Erlaubnis für die Errichtung einer hebräischen

---

[159] *Olschki* a. a. O., S. 195.

[160] Dies wird von den ausländischen Reisenden, teils billigend, teils mißbilligend, aber stets registriert (St. Didier im 17. Jh., Des Brosses im 18.).

[161] *Olschki* a. a. O., S. 197.

[162] *Olschki* a. a. O., S. 194 ff.

[163] Man vgl. auch, was *Cian* über die humanistische Begeisterung für die Antike in Venedig zu sagen hat (a. a. O., S. 30): „Dovunque e sempre in questo culto di Venezia per l'antico si rivela un grande senso della misura e insieme della realtà presente, che impedisce ogni intemperanza, ogni superfetazione, ogni aberrazione e vanità retorica, rende impossibili quelle forme parassitarie dell' Umanesimo che altrove producevano danni gravissimi.“

[164] *Cantimori* a. a. O.

[165] *F. Flamini*, Il Cinquecento. Milano, Vallardi (1903), S. 423.

[166] *Brown* op. cit., S. 158 ff. Kap. viii „The Interdict and Fra Paolo Sarpi.“

[167] *Brown*, op. cit. S. 169 kommt zu dem Schluß: „Neither Sarpi nor Venice are heretical . . .“

Druckerpresse gewährt wird[168]. Lange ist auch nicht in Venedig hebräisch gedruckt worden[169]. Der italienische Druckort für Hebraica wird bald Rom[170]. Die vielgepriesene Freiheit Venedigs zeigt sich eh und je durch Vorsicht und Beharrungsvermögen gemäßigt.

Konservativismus bei einer für die Zeitverhältnisse sehr weitgehenden Freiheit erscheint als charakteristisch für das Venedig des 18. Jahrhunderts, dem wir uns nun zuwenden, um damit auch zur Dichtung zurückzukehren. Doch zuvor ein Wort über Venedig als Mittelpunkt des italienischen Zeitschriftenwesens[171]. Mit nahezu hundert[172] Zeitschriften, die im Laufe des 18. Jahrhunderts hier erschienen, stellt es alle anderen Städte Italiens in den Schatten, aber auch durch die Mannigfaltigkeit der hier tätigen Schriftsteller, Persönlichkeiten sehr ausgeprägter Eigenart: Zeno, Calogerà, Zaccaria, Gaspare Gozzi, Baretti[173]. Wie in der Renaissance spielt Venedig jetzt durch diese Zeitschriften eine bedeutende Mittlerrolle zwischen Italien und dem übrigen Europa[174]. Wieder gewährt es Asylrecht: in Venedig glaubt

---

[168] *Brown,* op. cit. S. 105: „The government of the Republic showed little favour to the Jewish press in the city; it always displayed a deep suspicion on the subject."

[169] Das erste Privileg wird mit Widerstreben gewährt 1518, aber schon 1571 der Druck jüdischer Bücher überhaupt verboten; *Brown* S. 105 f. — Die kurz dauernde Tätigkeit dieser Offizinen, bes. des Daniel Bomberg und Marcantonio, Giustiniani, u. a. war jedoch besonders fruchtbar. Vgl. *Foscarini* S. 364 f. und *J. Kirchner,* Lexikon des Buchwesens. Stuttgart 1952, I, 316.

[170] Mit der Gründung einer orientalischen Druckerei durch den Kardinal Ferdinando de' Medici, der Vorläuferin der Druckerei der Kongregation De Propaganda Fide; vgl. *Tiraboschi,* VII, 220 ff.

[171] *Francesco Fattorello,* Giornali e riviste, in: POC I, 313—411; *F. Fattorello,* Il giornalismo italiano. Udine 1941; *F. Fattorello,* Il giornalismo veneto nel Settecento. Udine 1933; *Rosanna Saccardo,* La stampa periodica veneziana fino alla caduta della Repubblica. Padova 1942.

[172] Nach dem Register bei Saccardo.

[173] *Fattorello,* Giorn. ital. S. 73.

[174] Die Blüte des venez. Journalismus war durch mehrere glückliche Umstände begünstigt: die große Zahl der Druckereien, Bibliotheken, Museen, gelehrten Gesellschaften und Gelehrten; vgl. *Fattorello,* Giorn. ven. I, 5. — Doch scheint mir *L. Ferrari* (im Vorwort zu Saccardo, S. vii ff.) Recht zu haben, wenn er nach tieferen Gründen sucht: und sie findet in einer eingewurzelten Neigung zum geistigen Mittlertum, einem Maklertum auf geistiger Ebene. *Ferrari* (a. a. O. x f.): „La grande fioritura della stampa periodica in Venezia ha la sua radice in questa vocazione di servire da intermediario culturale, che riscontriamo nello spirito veneziano del Settecento, a somiglianza di quello francese di più tempi . . . Tutte le ragioni di ambiente che il Fattorello adduce per spiegare la fortuna del giornalismo nella città della laguna . . . sono tutte buone. Ma non dobbiamo trascurare un'altra, che è forse meno secondaria di quelle. Essa consiste nella indole medesima dei

der Piemonteser Baretti[175] seine aufrührerischen literarischen Ansichten am ehesten vorbringen zu können. Sonst ist aber das venezianische Zeitschriftenwesen ausgesprochen konservativ[176]. Es zeichnet sich aus durch seine vorwiegend literarischen, antiquarischen, naturwissenschaftlich orientierten, enzyklopädischen gelehrten Blätter: es wagt eine milde Morallehre in den Publikationen Gozzis nach dem Muster der englischen Wochenschriften — aber sonst bleibt es ausgesprochen reserviert; Voltaire und Rousseau werden angegriffen, ihre Gegner gelobt[177]. Die aufklärerischen Ideen finden leichter Ausdruck in der Zeitschrift *Il Caffè* im aufgeklärten Mailand Maria Theresias[178]; religiöse Neuerungen in den jansenistischen *Novelle letterarie* Lamis in Florenz[179]. Nicht als ob Venedig sich den Schriften der Aufklärer gegenüber völlig ablehnend verhalten hätte. Die literarischen Modeformen der Aufklärung werden auch hier bald heimisch: der Dialog, der Essai, die fingierte Korrespondenz in der Art von Montesquieus *Lettres persanes*[180]. Einer dieser Sammlungen, den *Lettere critiche* des Giuseppe Antonio Costantini[181], ist sogar ein ungewöhnlicher Erfolg auch außerhalb Italiens beschieden. Costantini übt Kritik an den gesellschaftlichen Zuständen, aber wie Gozzi und andere Venezianer zielt er lediglich auf eine Besserung der Sitten, ohne die Grundlagen des staatlichen Lebens und des Glaubens anzugreifen. Man wird hierin nicht eine Rückständigkeit der Venezianer erblicken dürfen, sondern vielmehr den Ausdruck ihres festen Vertrauens auf die Güte ihres eigenen Staatswesens und ihrer Abneigung gegen Häresie. Als typisch für die venezianische Einstellung zur Aufklärung erscheint mir die Haltung Casanovas[182]. Er war nicht etwa nur ein Lüstling und Scharlatan, sondern auch als Polyhistor, Vielschreiber und Publizist eine recht typische

---

Veneziani, nella natura del loro spirito, e nell'amore, in essi inesauribile, di conoscere, e più ancora di far conoscere i fatti ed i pensieri altrui."

[175] *Saccardo,* S. 67: „. . . la Frusta appartiene alla Stampa e alla letteratura veneziana essenzialmente per ragioni tipografiche e librarie. Ed è vanto delle belle e ancor fiorenti tradizioni librarie e commerciali della Venezia del Settecento questo di aver fornito al Baretti l'incentivo e la possibilità della pubblicazione del suo periodico."

[176] *Fattorello* in POC I, 318, und Giorn. ven. passim; die konservative Tendenz verschärft sich nach der Jahrhundertmitte, besonders in Calogeràs *Minerva* ausgeprägt.

[177] Besonders in Calogeràs *Minerva; Fattorello,* Giorn. ven. I, 123 f.

[178] *Fattorello,* Giorn. ital. 73 ff.

[179] *Fattorello,* Giorn. ital. S. 86 ff. und in POC I, 322 f.

[180] *G. Natali,* Il Settecento. Milano 1936, S. 1114.

[181] *Natali,* S. 1116 f.

[182] Eine unvoreingenommene Würdigung Casanovas bei *Natali* S. 1097.

Erscheinung[183] des Venedigs seiner Zeit. In seinen glänzend erzählten Memoiren zeigt er sich nun zwar als Rationalist, bürgerlich liberal, aber den französischen Aufklärern gegenüber doch kritisch und voller Vorbehalte[184]. Freilich war er als Denker mittelmäßig und unoriginell, aber gerade deswegen ein guter Repräsentant der venezianischen Durchschnittsmeinung, und dies um so mehr, als er bei all seinem Kosmopolitismus und seiner abenteuerlichen Laufbahn, die ihn quer durch ganz Europa von Petersburg bis Madrid getrieben hatte, im Grunde seines Herzens stets der Venezianer geblieben ist, der er von Haus aus war. Die Jahre der Verbannung sind ihm sichtlich schwer geworden; als die Jugendblüte vorüber war, zog es ihn unwiderstehlich in die Vaterstadt; und als er zu Dux in Böhmen seine Erinnerungen niederschrieb, breitete ihm das Heimweh einen Schleier der Verklärung über die Lagunenstadt.

Venedigs größter Ruhmestitel im 18. Jahrhundert ist die Bühnendichtung Goldonis. Es gehört zu den literarhistorischen Gemeinplätzen, Goldoni als den Erneuerer des italienischen Theaters zu bezeichnen[185]. Abgesehen davon, daß es fraglich ist, ob man Goldoni ohne weiteres als Neuerer ansehen darf, ist es zum mindesten irreführend, ihn als Erneuerer der italienischen Bühne hinzustellen. Goldoni ist immer — mögen seine Stücke italienisch oder venezianisch geschrieben sein — vor allem und zunächst Venezianer. Sein Werk ist undenkbar ohne die Tradition der venezianischen Bühne und ohne die venezianische Umwelt, die durchweg das Thema seiner Stücke bildet. Ohne das venezianische *ambiente* ist Goldoni ebenso undenkbar wie etwa ein Canaletto[186].

---

[183] Vgl. das Kapitel Poligrafi, critici e polemisti bei *Natali*, S. 1111 ff.

[184] Über Casanovas Stellungnahme zu einzelnen Aufklärern besitzen wir vereinzelte Spezialuntersuchungen, vgl. *Natali*, S. 1109. Doch fehlt eine Gesamtuntersuchung über Casanova und die Aufklärung; ich gebe hier einen summarischen Eindruck meiner Lektüre der Memoiren.

[185] So nennt ihn z. B. *Musatti* (a. a. O. II, 233): „padre della commedia italiana" (von mir gesperrt); und ebenda (II, 252) „il Goldoni si adoperò a tutt' uomo per condurre a buon termine la divisata riforma del teatro italiano" (von mir gesperrt). — *L. Tonelli*, Il teatro italiano dalle origini ai giorni nostri. Milano 1924, S. 313 polemisiert mit Recht gegen diese Vereinfachung; er wendet sich vor allem gegen die Auffassung von Goldoni als einem Neuerer, aber auch gegen die Verkennung seines Venezianertums. Vgl. auch seine Kompromißformel S. 328: „Credo, anzi, ch'egli fu grande artista italiano, appunto perchè, essendo nato e cresciuto veneziano, volle essere veneziano anche nell' arte, e nel „venezianismo" non poteva non incontrarsi con l'anima italiana".

[186] *L. Tonelli*, 325: „Senonché il Longhi non esce dall' ambiente aristocratico e galante, mentre il Goldoni sta veramente a suo agio solo in un ambiente borghese e popolare, e preferibilmente all' aria aperta, sui campielli, così cari al pennello del Canaletto."

Von allen dichtenden und schreibenden Venezianern ist er der venezianischste. Eingebettet in und begrenzt durch die Vorstellungswelt und die Lebensformen der verblühenden *Serenissima,* ist er in keiner Weise mit dem Italien des Risorgimento verbunden, es nicht einmal vorahnend, andererseits aber durch die Menschlichkeit seiner Kunst die Grenzen Venedigs sprengend und in die Weltliteratur eingehend. Zweierlei ist bemerkenswert: nur einmal hat die so reiche italienische Mundartdichtung die Grenzen nicht nur des Regionalen, sondern des Nationalen übersprungen, um ein Bestandteil der Weltliteratur zu werden — und das durch die Bühnenwerke Goldonis; und zum zweiten hat nur einmal die italienische Bühnendichtung[187] die Welt erobert und sich dort behauptet — nicht durch ein Werk in der italienischen Hochsprache (diese hat bestensfalls Lesedramen geliefert), sondern durch ein Werk, das seine Kraft aus der Mundart zog, eben durch das Werk Goldonis: das 'Kaffeehaus', den 'Fächer', 'Mirandolina'[188], die 'Vier Grobiane'.

Das ist nicht von ungefähr so gekommen. Dem Bühnendichter genügt nicht sein Talent, er bedarf auch eines Milieus, das ihm die Entfaltung ermöglicht. Es ist kein Zufall, daß Goldoni im Verlauf seiner Entwicklung sich schnell nach Venedig zurückfand und erst hier sich selber fand. Die große Theaterstadt Italiens zu seiner Zeit war — abgesehen von dem vor allem die Oper pflegenden Neapel — seine Vaterstadt Venedig. Hier ist auch ein breites, alle Bevölkerungsschichten umfassendes theatergewohntes Publikum vorhanden. Dieses Publikum spricht aber venezianisch, nicht toskanisch-italienisch. Hoch und niedrig spricht hier nur venezianisch, das hier gar nicht als Mundart, als Dialekt empfunden wird; ja, nur das Toskanische kann hier auf der Bühne als störend, affektiert, gewollt, gesucht empfunden werden. Denn mehr als anderswo in Italien und mit größerer Selbstverständlichkeit ist hier die Mundart das ungezwungene Ausdrucksmittel aller Schichten. Es ist hier sogar die offizielle Sprache. Die feierlichen Reden im Großen Rat werden venezianisch gehalten und ebenso die Plädoyers vor Gericht; sogar die Gesetze sind venezianisch abgefaßt[189]. Weniger als anderswo wurden daher Mundart und Burleske gleichgesetzt; im übrigen Italien war die Mundart ja vornehmlich das Ausdrucksmittel der spaßhaften Dichtung

---

[187] Die Bühnendichtung der Sprechbühne (il teatro in prosa), nicht Singspiel und Oper (il teatro lirico) sind damit gemeint; denn das italienische Teatro lirico hat ja die Welt erobert.

[188] Das unter diesem Titel in Deutschland bekannte Stück hat den Originaltitel *La locandiera.*

[189] *Foscarini* S. 569 f.; 29 Anm. 1.

geworden[190]. Nicht so in Venedig; um recht spaßhaft zu wirken, muß man sich in Venedig anderer Mundarten bedienen: des Bergamaskischen, des Paduanischen, des von den griechischen Söldnern verballhornten Venezianischen, und an derlei Dichtungen ist Venedig reich[191]. Aber das Venezianische selbst wirkt an sich nicht komisch. So hat denn der berühmteste Bühnendichter Italiens venezianisch geschrieben und ist der beste italienische Mundartdichter ein Lustspieldichter gewesen.

Ein Lustspieldichter, nicht ein Lyriker. Das ist auch im Rahmen der italienischen Mundartdichtung eigenartig. Ihre Blütezeit fällt ins 17. und 18. Jahrhundert (das 19. Jahrhundert bleibe jetzt außer Betracht); sie bildet die heitere Kehrseite zum ernsthaften Pomp der hochsprachlichen barocken Dichtung und zieht ihre Kraft aus der barocken Freude an Sprachkünstelei und -spielerei. Die Mundart ist die Sprache des burlesken und grotesken Sonetts und des heroisch-komischen Epos[191a]. Für die Bühnendichtung spielt der Dialekt außerhalb Venedigs kaum eine Rolle[192].

Nun sind freilich auch in Venedig in Barock und Rokoko ebenso fleißig wie anderwärts Sonette und andere Dichtungen in der Mundart geschmiedet worden. Einige von diesen Poetereien sind sogar charmant; Lambertis *Biondina in gondoleta* ist auch bei uns bekannt. Für Venedig ist jedoch noch etwas anderes bemerkenswert: die eigentliche Blütezeit der venezianischen Lyrik in der Mundart liegt im 16. Jahrhundert, nicht im 17.; nicht etwa parodierend und scherzhaft ist sie, sondern ernsthafte Dichtung; nicht im spaßhaftem Kontrast zur Hochsprache, sondern als ihr Konkurrent[193]. Absichtsvoll wird die „Muttersprache", d. h. das

---

[190] Zu diesen Problemen vgl. *W. Th. Elwert*, Die mundartliche Kunstdichtung Italiens und ihr Verhältnis zur Literatur in der Hochsprache, in: Arch. f. d. St. d. n. Spr. 175 (1939), 177—198 und 176 (1939), 29—42. Ferner: *Mario Sansone*, Relazioni fra la letteratura italiana e le letterature dialettali, in: POC III, 261—327 (mit Bibliographie).

[191] Von der Zahl Spottlieder u. ä. in diesen Mundarten vermittelt ein Bild die Bibliographie von *Segarizzi* (s. o.); nicht wenige dieser Volksdrucke, die ich in der Marciana einsehen konnte, sind abgedruckt in der vortrefflichen Anthologie von *Guido A. Quarti*, Quattro secoli di vita veneziana nella storia, nell' arte e nella poesia. Scritti rari e curiosi dal 1500 al 1900. Prefazione di Renato Simoni. Milano 1941. —

[191a] Vgl. *W. Th. Elwert*, Zur Charakteristik der italienischen Barocklyrik, in: Romanisches Jahrbuch Hamburg 3 (1950) S. 421—498.

[192] NB. Dies gilt für das 17. und 18. Jh. und nur bezüglich der Verwendung einer einzigen Mundart das ganze Stück hindurch. In der Stegreifkomödie herrscht ein anderes Prinzip, das der Mundartmischung, je nach den Rollen.

[193] Dies sei mit dem Vorbehalt gesagt, daß wir hierüber noch wenig wissen, da die venezianische Mundartdichtung des 16. Jhs. noch verhältnismäßig unbekannt ist. Um so größer das Verdienst Quartis, der ihr in seiner Anthologie

Venezianische[194], dem Italienischen entgegengestellt. In ihrer Muttersprache folgen sie der petrarkistischen Mode; ja, die originellsten venezianischen Mundartdichter sind gerade diese Petrarkisten: die einzigen in der Mundart dichtenden Petrarkisten Italiens.

Doch kehren wir zum 18. Jahrhundert zurück und nehmen wir Abschied von Venedig, nicht ohne einer literarischen Eigentümlichkeit zu gedenken, die noch einmal die Einzigartigkeit der Lagunenstadt beleuchtet. Noch einmal ist sie im 18. Jahrhundert ein Zentrum des Buchdrucks gewesen, und zwar des illustrierten Buchs, ja, des Luxusdrucks[195]. Die prachtvollen Bände von Tassos *Gerusalemme Liberata* mit den Stichen Piazettas, die reizenden Kupfer der Goldoni-Ausgabe Pasqualis, Zattas herrliche Ariostausgabe, sein Petrarca und — um die geographische Leidenschaft der Venezianer nicht zu vergessen — die schönen Foliobände seines *Atlante novissimo*[196], diese Dinge sind jedem Freunde schöner Bücher bekannt. Nicht weniger prächtig ausgestattet mit schönen Titelkupfern, Randleisten, Vignetten sind die Prachtbände der *Raccolte*[197]. Sie sind etwas typisch Venezianisches, ein Ausdruck

---

einen breiten Platz einräumt. Das Wenige bei *Foscarini* S. 568 Gesagte ist unzulänglich, ebenso die Anthologien von *Gamba*, *Pilot* und *Barbiera*, die gerade für das 16. Jh. zu wenig bieten; vgl. auch *Quarti* S. 4 f. *P. Molmenti* (a. a. O. II, 258 ff.) hat von der venezianischen Mundartdichtung des 16. Jhs. nur sehr summarisch gehandelt. Er bleibt bei der landläufigen Einschätzung derselben als Scherzdichtung; bezüglich der in der italienischen Hochsprache schreibenden Petrarkisten Venedigs wiederholt er das abschätzige Urteil *Crespans;* die mundartlichen Petrarkisten Venedigs hat er nicht beachtet. Unbeachtet bleiben diese Petrarkisten im Dialekt bei *L. Sorrento*, Caratteri e grandi momenti della poesia veneziana, in: Atti della Società italiana per il Progesso delle Scienze, 1937, S. 12 des Sonderdrucks; immerhin hebt *Sorrento* hervor, daß Maffeo *Veniers* Strazzosa keine Parodie sei. Ebenfalls ohne auf den venezianischen Petrarkismus in der Mundart im allgemeinen einzugehen, nennt *Manlio Dazzi* (Disegno d'una storia della letteratura veneziana (Quaderni di Critica VI, S. 7 des Sonderdrucks) *Veniers* Strazzosa „la più bella canzone del '500 veneziano" — aber als ob es sich um etwas ganz Vereinzeltes handelte.

[194] Z. B. *Giovanni Quirini* (Quarti S. 54 f.), *Maffeo Venier* (Quarti, S. 94).

[195] *Domenico Fava*, Il libro a stampa, in: POC I, S. 55 ff. (mit spärlicher Bibliographie); *Gallo*, op. cit. S. 227 ff.; *G. Morazzoni*, Il libro illustrato veneziano del Settecento. Milano 1943. (Eine Bibliographie mit vortrefflicher Einleitung und zahlreichen Reproduktionen von Vignetten, Titelblättern, Illustrationen uw.)

[196] *Morazzoni* S. 66; das Werk wurde von mir in Venedig eingesehen.

[197] *Morazzoni* S. 61 f., 80 ff., 87 ff. Der sonst (und besonders im Buchhandel) übliche Ausdruck für diese Art von Veröffentlichungen anläßlich von Hochzeiten u. ä. lautet *strenna*. Die Sitte der Veröffentlichung von *strenne* hat sich in Italien bis weit ins 19. Jahrhundert gehalten; auch manche gelehrte Abhandlung oder Textpublikation ist — sehr zum Leidwesen ausländischer Forscher — in Form einer heute schwer auffindbaren *strenna* erschienen.

seiner Gesellschaft. *Raccolte:* Sammlungen von Gelegenheitsgedichten, zu einem Band vereinigt, verfaßt zur Verherrlichung, zum Ruhme eines Venezianischen Patriziers, wenn er sein Amt antritt als Procuratore von San Marco, als Doge der Republik oder auch zum Preis einer seiner Töchter, wenn sie der Welt entsagt und den Schleier nimmt. Enkomiastische Dichtung hat es immer gegeben, und im Italien des 17. und 18. Jahrhunderts vielleicht mehr als anderswo. Aber hier ist sie zu einer gesellschaftlichen Einrichtung, ja Verpflichtung geworden — die Gefeierten mußten den Druck selber bezahlen und Freunde und Anhänger mit dem Werk beschenken — ja der Staat mußte vorbeugend eingreifen, um der Prunksucht und Verschwendung Einhalt zu gebieten[198]. Diese *Raccolte* sind eine bibliographische Besonderheit Venedigs, nahezu eine literarische Sonderform, ein kleiner, aber bezeichnender Zug venezianischen Sonderdaseins. Wer Gelegenheit dazu hat, versäume nicht, sie in die Hand zu nehmen, denn gewerbliche Tüchtigkeit, Kunstsinn, Stolz und Leichtfertigkeit der sterbenden *Serenissima* haben sich in diesen bibliophilen Köstlichkeiten noch einmal ein festliches Stelldichein gegeben.

[198] *Morazzoni* S. 80.

Heinrich Boehmer und der „germanische Kannibalismus"

Zur Interpretation der capitulatio de partibus Saxoniae c. VI.

von Gisbert Beyerhaus

Willy Andreas zum 30. Oktober 1954

Auch der wissenschaftliche Fortschritt beruht
auf dem langsam reifenden allgemeinen Leben.
Ranke

I.

Das Kriegsjahr 1914 bedeutet unzweifelhaft einen Höhepunkt im Schaffen des sächsischen Kirchenhistorikers Heinrich Boehmer (1869-1927)[1]. Neben dem großen Wurf der Habilitationsschrift „Kirche und Staat in England und der Normandie im 11. und 12. Jahrhundert" von 1899 bezeichnet das Jahr seine Mittagshöhe, vielleicht seine ἀκμή. Die „Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu" (1914) bestätigten Boehmers hohen Rang. Nicht als „weltabgewandter Mystiker, sondern als Mann der Tat, ein Genie der Organisation, ein geistlicher Conquistadore", so steht der Heilige im Mittelpunkt von Boehmers Darstellung. Wenn auch der Ausbruch des Weltkrieges die Ergebnisse seiner Forschung erst langsam zu internationaler Wirkung kommen ließ: die Tatsache, daß der theologisch positive Lutheraner dem Stifter des Jesuitenordens mit solcher Objektivität gerecht wurde, war vorbildlich und entsprach den besten Traditionen deutscher Geschichtswissenschaft. Paul Dudon, der Biograph des Ignatius innerhalb des Ordens, hat in seiner kritischen Besprechung in den Etudes zwar Einzelheiten beanstandet, die Leistung als solche aber positiv gewürdigt. (Vgl. *Saint Ignace de Loyola* 1934.) Das Buch „Der junge Luther" (1915) mehrte Boehmers Ruhm[2].

---

[1] Eine Zusammenstellung von H. Boehmers Lebensdaten und literarischer Produktion, erschienen in einer amerikanischen Enzyklopädie, ebenso wie Auskunft über Bonus verdanke ich Heinr. Bornkamm, Heidelberg. In den Historischen Seminaren Köln und Münster fand ich bei Priv. Doz. Dr. Klinkenberg und Dr. Arno Borst immer hilfsbereite Unterstützung. Für alles Rechtsgeschichtliche war mir Kollege Schultze v. Lasaulx ein freundschaftlicher Berater.

[2] Seitenzahlen im Text beziehen sich, wenn nicht anders bemerkt, auf die Abhdl. „Das germanische Christentum", Studien und Kritiken, Jg. 1913, Heft 2, S. 165—280.

Weniger einheitlich lautet das Urteil über Boehmers Abhandlung „Das germanische Christentum" (Theologische Studien u. Kritiken Jhrg. 1913 Heft 2 S. 165—260). Bevor wir ein Kernstück der Abhandlung, die These vom Kannibalismus der Germanen kritisch überprüfen, ist es unerläßlich, wenigstens die Hauptkonturen von Boehmers Wesen nachzuzeichnen, um ihn in die theologischen Richtungen und geistigen Strömungen der Vorkriegszeit einzuordnen. Der berufene Gestalter eines solchen privaten und intimen Bildnisses wäre selbstverständlich Hans Leube gewesen, Boehmers hervorragender Schüler aus der Leipziger Zeit. Sein Heldentod im belagerten Breslau bedeutet auch nach dieser Richtung einen unersetzlichen Verlust. Angesichts des Versiegens dieser besten Quelle müssen wir uns mit Andeutungen begnügen. Schon Ulrich Stutz hat freilich in seinem Nachruf [3] beklagt, daß Boehmer in seiner Menschenscheu sich allen Nachschlagewerken spröde versagte und so es verschmähte, eine Skizze seines Werdegangs und seines Lebenswerkes zu liefern. Wie Heinrich Bornkamm mir schreibt, ist er sogar ein „Feind der Photographen" gewesen, von Büsten und Porträts ganz zu schweigen. Wie war nun eigentlich seine Persönlichkeit?

Als e r s t e n Charakterzug stellen wir die Tatsache voran: Boehmer war eine ausgesprochene Kampfnatur. Ob er „zwischen den Gegnerschaften im protestantischen Lager ruhig und unbekümmert seinen eigenen Weg zu gehn" vermochte, wie Stutz meint, will mir daher auf Grund vieler Gespräche zweifelhaft erscheinen. Der liberalen Theologie seiner Bonner Fakultätsgenossen Grafe, Meinhold, Sell und Otto Ritschl jedenfalls war dieser Altlutheraner gänzlich fremd. Am schroffsten vielleicht war die Kampfstellung gegenüber Ernst Troeltsch, dem Haupt der religionsgeschichtlichen Schule, dessen Strahlungskraft den linken Flügel der Bonner Fakultät von Heidelberg her beherrschte. Es war der Monumentist in Boehmer, der vorschnell genug den Soziologen als „Aviatiker" verdächtigte und dem Verfasser der „Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen" (1912) die Sicherheit in der Beherrschung der primären Quellen absprechen wollte. Der kaustische Humor, der übersprudelnde Witz, der dem Zwikkauer Sachsen im Blute saß, kannte Troeltsch gegenüber nur die Waffe eines grausamen Sarkasmus.

Angesichts der Vereinsamung im engeren Kollegenkreise war es ein besonderes Glück, daß Boehmer außerhalb der Fakultät unerschöpfliche Anregungen fand: einerseits im Zusammenwirken mit dem Kanonisten und Germanisten Ulrich Stutz, andrerseits mit den Historikern Aloys Schulte und Wilhelm Levison. Als Stutz in seinem Nachruf auf die acht

[3] Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanon. Abt. 17 (1928), S. 706 ff.

gemeinsam mit Boehmer verlebten Bonner Jahre zurückblickte, sah er sie im Lichte „regsten wissenschaftlichen Austausches und herzlichster Freundschaft“ verklärt. Die in Bonn sich entwickelnde Sozialgeschichte des Mittelalters erlebte Boehmer gewissenmaßen aus erster Hand. Die juridischen Institutionen: Eigenkirche, Patronat, landesherrliches Kirchenregiment, edelfreie Geburt als Voraussetzung für den Eintritt in die Klostergemeinde, um nur einiges anzudeuten, eröffneten nach vielen Seiten neue Horizonte.

Das zweite Moment, das beim Versuch einer Charakterologie nicht übersehen werden darf, war Boehmers schroffe fast paulinische Ablehnung der Ehe. Diese misogyne Haltung entsprang nicht etwa jenem Aristokratismus, der Jacob Burckhardt an Gottfried und Johanna Kinsel schreiben ließ: „Eine Familie will ich dieser infamen Zeit nicht in die Krallen liefern; es soll kein Proletarier meine Kinder mores lehren wollen“ (12. Sept. 1848). Es war eher etwas Mönchisch-Asketisches in Boehmers Stellung zur Frau. Diese Haltung war gewiß geeignet, dem Protestanten mancherlei Fremdheiten der alten Kirchengeschichte zu erschließen. Die Abhandlung über „Die Entstehung des Zölibats“ mit ihrer Einfühlung in das Virginitätsideal des Origenes ist dafür ein klarer Beweis[4]. Die Hochschätzung der Enthaltsamkeit als ein Mittel zur „Entmaterialisierung der Seele“ ist um so bemerkenswerter, als das „Grund- und Leitmotiv“ der altkirchlichen Kontinenzbewegung für Boehmer weder aus dem Neuen noch unmittelbar aus dem Alten Testament stammt, sondern aus „urtümlichen Vorstellungen des Heidentums“. Aber die asketische Einstellung des Zölibatärs konnte auch leicht zu moralisierender Enge führen. Die Behandlung der Priesterkonkubinen von Azpeitia, welche die Haube der Verheirateten tragen, die Statistik der Bastarden im Hause Loyola und unter den germanischen Fürsten sind für Boehmer ebenso charakteristisch wie die Aphrodisiaca der Königin Germana zur Auffrischung ihres alternden Gemahls, des Königs Ferdinand von Aragon[5].

Als Boehmer dann — bereits nach Antritt des Marburger Ordinariats — die Aufforderung erhielt, Ostern 1912 am Bonner theologischen Ferienkurs mitzuwirken, ergriff er die Gelegenheit, um die liberal-protestantische Auffassung des Mittelalters im Sinne von Stutz und Schulte gründlich umzupflügen.

---

[4] Geschichtl. Studien f. Albert Hauck (Lpz. 1916) S. 14, 18 f., 24.

[5] Vgl. *Boehmer*, Studien z. Gesch. der Ges. Jesu (1914) S. 8 f., 20 f., 2. Aufl. hrsg. Hans Leube (1941) S. 13 f., 22 f. Gegenüber dem Aufspüren der „Sexualkonstitution“ Ferdinands wäre mit Spranger zu fragen, ob das „Menschliche“ hier noch zum „Rang des historisch Beachtlichen aufsteigen kann“, vgl. *Ed. Spranger*, Aufgaben des Geschichtsschreibers in: H. Z. 174 (1952) S. 263 f.

II.

Wie eröffnete Boehmer die Diskussion? Die Darbietung der neuen Forschungen auf dem Gebiet der Rechts- und Sozialgeschichte hätte an sich unter sehr verschiedenen Aspekten erfolgen können. Boehmer aber wählte den prägnanten Titel „Das germanische Christentum", fast den gleichen Titel also, unter dem der Theologe Arthur Bonus seine Essay-Sammlung „Zur Germanisierung des Christentums" 1911 veröffentlicht hatte. Diese Angleichung an Bonus, der ja unzweifelhaft zu den Vätern des „Mythus" von Alfred Rosenberg gehört, war wohl nur ein Kunstgriff, um die Kursteilnehmer zu locken. Denn Boehmer unterwarf gerade Bonus einer ebenso boshaften wie vernichtenden Kritik. Man verschließt sich das Verständnis Boehmers, dieses eigenwilligen Gelehrten, wenn man die Psychologie des literarischen Kampfes hier außer acht läßt.

Ebenso wie im Titel hat die polemische Leidenschaft den Autor erst recht in der Abhandlung selber — neben allem Wahrheitssuchen — inspiriert. Worum ging es, wenn wir die programmatische Einleitung seiner Abhandlung (S. 165—182) zugrunde legen? Offenbar kam es Boehmer darauf an, die These von der „inneren Angemessenheit des Christentums an die germanische Volksseele" (Vilmar, Gustav Freytag, Karl von Hase) zu zerschlagen und von den Schlacken völkischer Selbstvergötzung (Arthur Bonus) zu reinigen. Der ungenannte Verfasser des Artikels über Bonus in „Religion in Geschichte und Gegenwart" I, S. 1198, offenbar ein enthusiastischer Verehrer, scheute sich nicht, die „Germanisierung des Christentums" im Sinne einer heroischen Machtlehre zu deuten: „Das uns als Fremdreligion zugekommene Christentum soll erneuert werden aus dem germanischen Geiste, dessen Grundtrieb der Wille zur Macht, zur Selbstbehauptung, zur Weltherrschaft ist." Eine unheimliche Weihe der Gewalt und Gewalttätigkeit spricht aus dieser politischen Ethik, gleichsam eine Vorahnung der kommenden Dinge. Wieweit diese Analyse von Bonus im einzelnen zutrifft, steht hier nicht zur Debatte. Jedenfalls hat der Ungenannte ein Angriffsziel Boehmers richtig umschrieben. So erklärt sich Boehmers Gegenthese S. 175, „daß von einer Prädisposition der Südgermanen für das Christentum, soweit die Religion in Frage kommt, keine Rede sein kann, sondern eher von einer Präindisposition, d. i. von einem durch tausenderlei Hemmungsvorstellungen bewirkten Unvermögen, die zentralen Glaubensgedanken des katholischen Christentums zu verstehen und sich innerlich anzueignen".

Das zweite Angriffsziel Boehmers war die Gemeinde der Meister Eckehart-Schwärmer. Für sie hatte Hermann Büttner in der Einleitung

des „Büchleins vom vollkommenen Leben, eine deutsche Theologie“ die fragwürdige Parole ausgegeben: „Wer wahrhaft deutsch empfindet, der muß einstimmen in die Losung: Fort mit der alteingesessenen Fremdgötterei des christlich aufgemachten Jehovah, zurück zu Frô oder besser noch zu Meister Eckehart und Genossen, den herrlichen Zeugen aus der letzten Quellzeit germanischer Religion“ (Jena 1907, S. III, bei Boehmer S. 168). Was Boehmer mit Recht in Harnisch brachte gegen Büttner, war dessen unsauberer Synkretismus, war vor allem die Unklarheit im Denken seiner Gegner, indem man „bald mit Simrock den Monotheismus, bald mit Gustav Freytag den Glauben an Himmel und Hölle, Weltuntergang und Welterneuerung und die Idee vom Leiden Gottes als den hauptsächlichsten Inhalt der christlichen Verkündigung betrachtete“ (S. 169).

Während die ältere Richtung der Germanisten den Glaubensstand aller germanischen Stämme vor der Bekehrung mit der Lieder-Edda identifizierte gleichsam als der *regula fidei Germanicae*, vertrat Boehmer mit Axel Olrik, dem bekannten dänischen Folkloristen, die Erkenntnis: jene nordische Religion habe als lebendige Religion überhaupt nie existiert, sie sei das „mythologische Produkt der gelehrten Mythologen“ (S. 169). Aus den luftigen Höhen religionsgeschichtlicher Spekulation zwang Boehmer so die „Germanisierung des Christentums“ herab auf die Erde. In den Vordergrund traten damit die Fragen: Christentum als Kirche, als kultisches Institut, als rechtlich verfaßte Anstalt (S. 166). Die gänzlich unhistorische, flimmernde Konzeption von Bonus wurde damit auf die germanischen Volkskirchen der Jahre 500—1000 konkretisiert, „soweit sie sich um die römische Kirche gesammelt haben“ (von mir gesperrt). Mit Recht hat Wilhelm Boudriot für die Christianisierung der germanischen Stämme den Begriff „Volksmission“ eingeführt.

Alle Fragen und Probleme der Wissenschaft haben ihre Zeit. Wer wollte leugnen, daß Boehmers Fragestellung dem Stand der Forschung unmittelbar vor dem ersten Weltkrieg entsprach! Das gilt im positiven wie im negativen Sinne. Die Abrechnung mit Karl von Hase, Simrock, Vilmar, Gustav Freytag und Bonus bedeutet unzweifelhaft einen Fortschritt der Methode. Aber wenn Boehmer das stärkste und lebendigste Element der germanischen Religion in einem „höchst ausgebildeten Seelen- und Dämonenglauben, vermischt mit zähem Schicksalsglauben“ zu erkennen meint — dies alles auf der polytheistischen Ebene —, so sieht man sofort, daß seine animistische Gesamtanschauung sich vor der Entdeckung des Urmonotheismus gebildet hat und mit den Ergebnissen von

P. Wilhelm Schmidt S.V.D. nicht in Einklang zu bringen ist[6]. Stärker noch wirkt ein andrer Einwand. Die arianische Bekenntniskirche des 4. bis 6. Jahrhunderts, das Christentum der Goten, Burgunder, Vandalen und Sueven scheidet bei dieser Betrachtung gänzlich aus. Aber wird man dem großen Lebenswerk von Hans von Schubert wirklich gerecht, wenn man die arianische Bekenntniskirche der Germanen[7] „schon im Laufe des Frühmittelalters spurlos untergehen" läßt?

Wer den Vorzug hatte wie ich, die Abhandlung Boehmers über das germanische Christentum aus freundschaftlicher Nähe heranreifen zu sehen, konnte die Breite und Tiefe der Forschung nur bewundern, vor allem die ideale Verbindung von Kirchengeschichte, Rechts- und Sozialgeschichte.

Als aber Boehmer 1912 mit seinen Ergebnissen an die Öffentlichkeit trat, zeigte sich, daß seine Thesen — n e b e n ihrem wissenschaftlichen Gehalt — eine Herausforderung an die Hörer des damaligen Ferienkurses bedeuten sollten. Bei der lebhaften Diskussion stellte sich heraus, die meisten Teilnehmer in Bonn waren liberale Theologen und Mitglieder des Evangelischen Bundes. Im Namen der letzteren brachte der Vorsitzende des Rheinischen Hauptvereins, Pf. D. Kremers-Bonn, die allgemeine Entrüstung zum Ausdruck. Der Widerspruch der Theologen kam nicht unerwartet. Einer provokatorischen Tendenz zuliebe hatte Boehmer seinen Vortrag mit Sarkasmen gewürzt. Gleich der Eingang brachte für das völkische Bewußtsein der Hörer eine starke Zumutung: „Die Stämme [der Südgermanen], die nach Simrock schon auf dem Wege zum Monotheismus waren, als ihnen Christus begegnete, haben sich auf einmal entpuppt als Geistesverwandte der Bataks, der Eweer, der Botokuden, der Bantuneger und anderer von Europens übertünchter Höflichkeit tief verachteter sogenannter 'wilder' Völker" (S. 170 f.). Die angebliche Geistesverwandtschaft zwischen Bataks und Germanen bedeutet hierbei keinen flüchtigen Einfall. Diese These beherrschte die ganze Abhandlung: „Genau so wie der Durchschnittsbatak dachte auch der Durchschnittsgermane" (S. 177, 221).

Noch mehr reizte Boehmer die theologischen Hörer bei der Behandlung der germanischen Menschenopfer, wenn er behauptete: „Die Men-

---

[6] Vgl. *Herbert Kühn*. Das Problem des Urmonotheismus in Abh. d. Mainzer Akad. d. Wissenschaften u. d. Literatur (1950), Geistes- und Sozialwiss. Kl. Nr. 22, S. 1639 ff., 1669 f.

[7] Das Konzil von Adge (506) zeigt die arianische Kirche — im Sinne von H. v. Schubert — in voller Lebenskraft. Nur so erklären sich die Bemühungen des Bischofs Caesarius v. Arles, die Gunst des Westgotenkönigs Alarichs II., *domini nostri gloriossimi magnificentissimi piissimique regis* zu gewinnen, vgl. Caesarii opera omnia ed. *Germain Morin* II S. 37 Prolog.

schenopfer spielten in ihrem [sc. der Altsachsen] Kultus noch eine sehr große Rolle, und selbst kannibalische Exzesse waren bei ihnen nicht unerhört. Hexen und Hexenmeister pflegten sie noch zu Karls des Großen Zeit nicht bloß zu verbrennen, sondern je und dann auch zu schlachten und aufzuessen. Sie taten das selbstverständlich nicht, weil sie Hexenfleisch als eine besonders angenehme und bekömmliche Speise betrachteten, sondern entweder, weil sie wie manche Negerstämme das Auffressen für die sicherste Methode der Vernichtung hielten oder weil sie, wie die Eskimos, der Meinung waren, auf diese Weise sich die Zauberkräfte jener unholden Personen einverleiben zu können“ (S. 172, 222 f.).

Zu den offenkundigen Provokationen gegenüber dem theologischen Liberalismus[8] gehört schließlich auch die Bilanz der Verluste, die das Christentum durch Berührung mit dem germanischen Volkstum erlitten habe. „Die Germanisierung des Christentums bedeutet auch auf dem Gebiet der Sitte und Sittlichkeit Depotenzierung, Barbarisierung, Verrohung, Verarmung, Verfall, Verlust, Rückschritt, Zerstörung.“ Man sieht, es ist ein mehr als trübes Bild, das Boehmer von unsern Vorfahren erstehen läßt. Nur auf der letzten Seite wird das düstere Bild durch einige Lichter aufgehellt. Es ist das Eingeständnis Boehmers, daß das germanische Volkstum das sittliche Denken „durch eine Fülle neuer ungeheuer wirksamer religiöser Motive“, insbesondere durch die Vorstellung einer rein sittlichen Gottheit und den Gedanken des Endgerichts bereichert habe (S. 275). Aber was hatte die Germanisierung des Christentums sonst nicht alles verschuldet! Durch die Germanen, so heißt es, sei ein „materialistischer Zug“ in die kirchliche Verwaltung gekommen, der die „Moral und das Pflichtgefühl des geistlichen Standes herabdrückte und eine Fülle allerschlimmster Mißbräuche nach sich zog“ (S. 251). Die Aristokratisierung der Hierarchie und des Mönchtums war, wie Aloys Schulte nachweist, ein Verhängnis (S. 254). Die Frömmigkeit wurde auf germanischem Boden ausgesprochen konventionell (S. 265). Die Germanen haben die abendländische Christologie, die auf Christi wahre Menschheit so großes Gewicht legt, „beinah leichtfertig“ preisgegeben (S. 213 f.). Ein erstaunlicher Vorgang, der dem sonstigen ängstlichen Traditionalismus der Germanen widerspricht.

All diese Verfallserscheinungen aber verblaßten neben der Entartung der spätmittelalterlichen Kirche, wie sie im Bußsakrament zutage trat. Hier erhob der Protestant Boehmer die schwerste Anklage — nicht etwa

[8] A. v. Harnack selbst wird geschont. Dafür wird sein bedeutendster Schüler Martin Dibelius umso verletzender angegriffen durch die Behauptung, daß D. in seiner „Geisterwelt im Glauben des Paulus“ (1909) „nude pure *phantasiere*“, vgl. Boehmer S. 207 Anm. 2.

gegen den kurialen Fiskalismus seit Bonifaz IX., sondern gegen die Germanen: „Der Ablaß in seiner charakteristisch mittelalterlichen Form als Erlaß persönlicher Bußleistungen gegen eine dingliche Leistung ist eine Schöpfung des germanischen Christentums." Auch die Lehre vom *Thesaurus operum supererogantium* sei „letztlich ein Erzeugnis des germanischen Geistes auf dem Boden des Christentums" (S. 274 f.).

III.

Nachdem die allgemeine Religionsgeschichte die Tylor-Spencer'sche Theorie von Entstehung und Entwicklung der Religion überwunden[9] hat, sind auch für die angebliche Geistesverwandtschaft der Germanen mit den Bataks, Eweern, Botokuden und Bantunegern wesentliche Kriterien entfallen. Die Auflehnung von Andrew Lang (*The making of Religion*[9a], 1898) und R. R. Marett (*The Threshold of Religion*, 1909) gegen Tylors blutleeres Schema war im Jahre 1913, im Erscheinungsjahr unserer Abhandlung, bereits so stark, daß demgegenüber Boehmer mit seinem Animismus der Germanen als Vorkämpfer für eine verlorene Sache erscheint.

Ein weiteres Moment kam hinzu, um die religionsgeschichtliche Position zu verwirren: Boehmers Abhängigkeit von den Ergebnissen der protestantischen Missionswissenschaft. Es war ein Verhängnis, daß Boehmer sich von den animistischen Kategorien[10] Johannes Warnecks nicht mehr zu lösen vermochte, während P. Wilhelm Schmidt das Problem des Urmonotheismus in der Zeitschrift „Anthropos" (1908—1910) auf neue, durch die Prähistoriker zur Evidenz erhobene Grundlagen stellte[11]. Die Beurteilung der germanischen Menschenopfer blieb von der animistischen Einseitigkeit nicht unberührt.

Schon die Autorität des Germanisten Eugen Mogk hätte Boehmer hier m. E. zur Vorsicht mahnen müssen. Mogks berühmte Abhandlung[12]

---

[9] Vgl. *Hermann Heimpel*, Der Mensch in seiner Gegenwart (1954) S. 27 f.

[9a] In der mir vorliegenden 3. Aufl. (1909) hat Lang die Forschung von Pater Schmidt bereits dankbar verwertet, vgl. S. VII, 160—305.

[10] Der von Boehmer zitierte *Johannes Warneck*, Die Lebenskräfte des Evangeliums, Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums, hat in der 3. u. 4. Aufl. von der Umwälzung der Völkerkunde keine Notiz genommen. Erst im Vorwort zur 5. Aufl. (1913) wird der Name Schmidt genannt, aber ohne Spuren zu hinterlassen.

[11] *Wilh. Schmidt* hat die Ergebnisse aus „Anthropos" (1908—10) für die Entstehung der Gottesidee zuerst französisch u. d. T. Origine de l'Idée de Dieu (1911) veröffentlicht. Deutsche Ausgabe: Der Ursprung der Gottesidee Bd. 1 in erster Aufl. 1912, neue Aufl. in 11 Bden. 1926—1954.

[12] Abh. d. Sächs. Ges. der Wissensch., Philos. hist. Klasse XXVII Nr. 17 (1909) S. 603—643. Die nach Boehmers Abh. erschienene Literatur über germ. Menschenopfer gehört nicht zum Thema. Für die rituellen Zusammenhänge zwi-

über „Die Menschenopfer der Germanen“ von 1909 wird flüchtig zitiert. Aber eine fruchtbare Auswertung der dort gewonnenen Ergebnisse sucht man vergebens. Die fundamentale Unterscheidung zwischen dem älteren magischen und dem jüngeren Vergeltungsopfer kommt nicht zu ihrem Recht. Die Bedeutung von Mißwachs und Hungersnot für Menschenopfer im skandinavischen Norden wird nicht beachtet. Auch die Menschenopfer der Sachsen, Friesen, Dänen in Kriegsnöten oder bei Unternehmungen zur See werden für das Verständnis des „menschenraubenden Dämons“ in ihrer Besonderheit nicht gewürdigt. So fehlt der Schlüssel von Mogk mit dem für die Menschenopfer erleuchtenden Grundgedanken: „Dein Leben ist verwirkt oder arg gefährdet, also kannst du es nur durch Menschenleben retten“ (vgl. Mogk S. 604 f., 616 f., 619).

IV.

Wo aber bleibt nun die erschreckende Steigerung vom Menschenopfer zu kannibalischen Exzessen? Welche religionsgeschichtliche Deutung hat Mogk dieser grausigsten Form von Barbarismus gegeben? Als Mogk seine Zeugnisse über das altgermanische Menschenopfer zusammenstellte, standen ihm über 50 zu Gebote. Aber welche Überraschung! Hierunter fand sich kein einziger Fall von Kannibalismus. Dieser Befund war immerhin geeignet, Boehmers Glauben an die Geistesverwandtschaft von Germanen und Bataks zu erschüttern.

Aber haben nicht gerade in jüngster Zeit bestimmte Höhlenfunde — außer Gefäßen aus der Merovingerzeit — auch Menschenknochen und Menschenzähne zutage gefördert mit dem Verdacht, daß dort kannibalische Mahlzeiten gefeiert worden seien? Es ist interessant zu beobachten, wie Boehmer die bekannten Funde der Veledahöhle bei Bestwig im Oberen Ruhrtal in seine These hineinnimmt. Der Ausgräber selber, der Prähistoriker Carthaus, hatte in einem grundlegenden Artikel der ‘Prähistorischen Zeitschrift’ vor jeder kannibalistischen Deutung gewarnt[13]. Trotz dieser fachwissenschaftlichen Erklärung der Funde beharrte Boehmer auf seinem „Verdacht“ und forderte „noch weitere Aufklärung“ (S. 172 Anm. 4). Hier handelt es sich um eine Voreingenommenheit Boehmers.

---

schen Kult und Königsopfer lehrreich *Otto Höfler*, Das Opfer im Semnonenhain u. die Edda, Festschrift für Felix Genzmer „Edda, Skalden, Saga“ (1952) S. 1—67.

[13] Vgl. Bericht von *Emil Carthaus*, Prähist. Zeitschr. (1911) S. 132 f. Nach Auskunft des Landesmuseums Münster für Vor- u. Frühgesch. vom 3. März 1952 (A./R M 115/52) sei Boehmers Ausdeutung der Veleda-Funde völlig willkürlich.

Da aus dem ganzen nordischen Altertum[14] kein Fall von kannibalischen Exzessen nachzuweisen ist, bleibt somit neben dem Edictus Rothari Cap. 376 nur eine belastende Quelle übrig, die Capitulatio de partibus Saxoniae c. VI: auf der Paderborner Synode von 785 verfaßt und von dort wörtlich übernommen in das Sachsenrecht Karls des Großen[15]. Der Einfachheit halber sei c. VI hier eingefügt:

> *si quis a diabulo de eptus crediderit secundum morem paganorum virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem ejus ad comedendum dederit vel ipsam comederit, capitis sententiae puniatur* (Leges Saxonum in usum scholarum, hrsg. v. Schwerin, 1918, S. 38).

Untersucht man den Text nach seiner formalen objektiven Seite, so verdient als erstes die Eingangsformel *si quis* besondere Beachtung. Der Conditionalsatz als Androhung ist zwar im Strafrecht allgemein gebräuchlich. So wird er auch in der Capitulatio c. II—XIV angewandt. Aber diese Formel steht im Gegensatz zum Sprachgebrauch der mittelalterlichen Bußbücher, insbesondere des sog. Correctors, der eine Vorlage für die volkskirchliche Beichtpraxis bieten wollte mit der Frage: *fecisti, quod quaedam mulieres faciunt?*

Hinsichtlich der Häufigkeit des den Südgermanen zur Last gelegten Kannibalismus läßt die Formel *si quis* alle Möglichkeiten offen. Es ist daher unerlaubt, aus dem Text eine bestimmte Aussage wie die folgende zu entnehmen: „Hexen und Hexenmeister p f l e g t e n s i e noch zu Karls des Großen Zeit nicht bloß zu verbrennen, sondern j e u n d d a n n auch zu schlachten und aufzuessen" (S. 172). Denn damit wird eine „germanische Sitte" postuliert. Diese Methode scheint mir sehr anfechtbar.

Als materialer Inhalt der Verordnung wird folgender *mos paganorum* unterschieden und mit der Todesstrafe bedroht: einmal der Glaube an die Realität der Taten der Hexen, die Menschenfleisch verzehren und dafür verbrannt werden; zweitens die Darbietung ihres Fleisches, um durch den Genuß desselben im Sinne von James Hastings[16] Enzyklopädie Zauberkräfte zu gewinnen. Wenn nach Rehfeldt die Vorstellung, daß man „durch eine Kommunion in ritueller Form die Kräfte eines andern

---

[14] In der These, daß sich aus den Quellen des nordischen Altertums kein Fall von kannibalischen Exzessen nachweisen lasse, stimmen Schulze-v. Lasaulx und Rehfeldt überein, vgl. *Bernhard Rehfeldt,* Todesstrafen u. Bekehrungsgeschichte. Zur Rechts- u. Religionsgeschichte der germanischen Hinrichtungsgebräuche (1942) S. 59, 119 u. passim.

[15] Boudriot hat zuerst die Identität zwischen den Paderborner Synodalbeschlüssen und der Capitulatio beobachtet, vgl. Boudriot S. 10 Anm. 2.

[16] Vgl. Encyclopaedia of Religions and Ethics by James Hastings 3, S. 203, zit. Boehmer S. 172 Anm. 4.

in sich aufnehmen könne, ein offenbar allgemein menschlicher Elementargedanke sei“, sicherlich auch den Germanen nicht fremd, so würde Boehmers These ihren speziellen Angriffscharakter gegen die Barbarei der Sachsen verlieren. Boehmer widerspricht sich selbst, wenn er in unsern Text eine neue Alternative hineinliest, um die menschliche Denkweise der Südgermanen verständlich zu machen. Nach Boehmer hätten die Südgermanen entweder „wie manche Negerstämme“ das Auffressen für die sicherste Methode der Vernichtung gehalten, also eine ihnen angemessene „Strategie“ getrieben, oder „wie die Eskimos“ gemeint, sich auf diese Weise die Zauberkräfte der Hexen einverleiben zu können. Ein solches Operieren mit kontradiktorischen Gegensätzen und ethnologisch ganz verschiedenen Größen ist methodisch unhaltbar. Diese Unsicherheit der Interpretation zwingt uns zu fragen, welcher Wahrheitsgehalt der Capitulatio c. VI für unser Thema überhaupt zuzusprechen ist, d. h. wie weit der Gesetzestext sich hier auf konkrete seelsorgerliche Erfahrung der Volksmissionare gründet. Hierfür ist es nötig etwas weiter auszuholen.

Seit den Tagen des Bischofs Caesarius von Arles (470—542) ist das Bild der heidnischen Germanen[17] vorwiegend nach Predigten, Bußbüchern, Synodalbeschlüssen und fürstlichen Verordnungen gezeichnet worden. Hierbei wurde von einer Individualisierung der Missionsobjekte abgesehn: ein Heide schien dem anderen gleich, mochte es sich um Bewohner des Arelats oder um Südgermanen handeln. Auf diese Weise wurden die großen Sakrilegpredigten des Caesarius, Sermones Nr. 19, 50, 51, 54 gegen *carajos, praecantatores, phylacteria, auguria, haruspices, potiones avorsionis* etc. von einer Generation zur anderen mitgeschleppt und ausgeschrieben. Die Sakrilegpredigt Nr. 52 ist hier besonders zu erwähnen als Quelle für sämtliche Methoden der Abtreibung und des Kindermordes. Erst seitdem wir die Monumentalausgabe der Opera omnia des Caesarius (1937—1939) besitzen, die letzte große Leistung von Germain Morin O.S.B., übersehen wir das Lebenswerk des Bischofs des „gallischen Rom“ und des päpstlichen Vikars. Es fällt auf, daß J. Schmidlin in seiner „Katholischen Missionsgeschichte“ (1924) das Missionswerk des Caesarius ganz übergangen hat, obgleich C. F. Arnolds Buch (Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit) 1894 erschienen war.

[17] Für alles Folgende grundlegend *Wilh. Boudriot,* Die altgermanische Religion in der amtl. kirchl. Literatur des Abendlandes vom 5. bis 11. Jahrh. Untersuchungen zur allgem. Religionsgeschichte, hrsg. v. Carl Clemen H. 2 (Bonn 1928) S. 1—8, 12—17, 20, 26 f., 34, 38—40, 44 f., 55.

Der mächtige Einfluß des Caesarius auf die folgenden Jahrhunderte begünstigte aber nicht nur das Handwerk fleißiger Kompilatoren. Es lag darin zugleich ein gefährlicher Anreiz, das Vorhandensein sittlicher Anomalien, Praktiken der schwarzen Magie, Perversitäten usw. bei den Germanen zu übertreiben, bis wir im „Poenitentiale ecclesiarum Germaniae" des Burchard von Worms († 1025), dem sog. „Corrector", vor einer förmlichen Greuelpropaganda gegen die Germanen stehen. Wilhelm Boudriot gebührt das Verdienst, 1928 in der amtlichen kirchlichen Literatur vom 5.—11. Jahrhundert eine fortlaufende caesarianische Tradition festgestellt zu haben. Für die Erforschung der altgermanischen Religion ergaben sich damit fruchtbare Erkenntnisse. Seine Methode ist überzeugend. Mit Hilfe von arelatischen Leitfossilien (vgl. *Carajos*) entdeckte er die literarische Abhängigkeit, in der z. B. die „Homilia de sacrilegiis" und die Bußbücher zu Caesarius' Predigten stehn. Seine Quellenkritik führte weiter zu dem Ergebnis: während auf der gallischen Synode von Orléans (541) noch an altgermanischen Brauch gedacht worden ist, ist später ein sinnloser Wust von Perversitäten usw. als germanische Greuel in die Bußbücher eingeströmt. Das „Poenitentiale ecclesiarum Germaniae" („Corrector") läßt den menschlichen Körper und seine Teile als Träger geheimnisvoller Kräfte erscheinen und gehört nach Boudriot fast ausschließlich in das Gebiet der schwarzen Magie und der Aphrodisiaca [18].

Boudriot hat freilich die Konsequenzen seiner Methode gegenüber Cap. c. 6 nicht gezogen, wenn er darin einen „unzweifelhaft echten Zug von germanischem Kannibalismus" überliefert sieht [19]. Aber für diese Behauptung fehlen die Beweise. Boudriot wiederholt also lediglich die These Boehmers, ohne die Möglichkeit kirchlicher Propaganda gegenüber den germanischen Heiden zu berücksichtigen [19a].

Gegen die Auffassung Boehmer-Boudriot erheben sich aber folgende quellenkritische Einwände: einmal besitzen wir für den germanischen

---

[18] Die verschiedensten Formen der Schwarzen Magie finden sich in den Fragen des „Corrector" 172, 176, 177, 193, bei Boudriot, S. 39, 46—48, 63.

[19] Vgl. Boudriot S. 48, 53.

[19a] Den Spuren von Boudriot ist Elisabeth Blum in ihrer Dissertation von 1936 gefolgt. Blum sieht in der Capitulatio ein durch Erfahrungen begründetes partikuläres Ausnahmegesetz gegen „Tötung, Verbrennen oder gar kultisches Essen des Hexenfleisches", vermeidet aber daraus kannibalische Exzesse abzuleiten, vgl. Das staatliche und kirchliche Recht des Frankenreiches in seiner Stellung zum Dämonen-, Zauber- und Hexenwesens in: Görres-Gesellschaft, Veröffentl. der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 72. Heft (1936) S. 58 ff.

Kannibalismus keine Selbstzeugnisse oder direkte Quellen, sondern nur die von christlichen Bekehrungseiferern inspirierte Literatur. Auch wenn wir Cap. c. 6 mit Wilhelm Bauer als „Überrest" im strengsten Sinne interpretieren, so besagt der Beschluß der Paderborner Synode doch nichts weiter, als daß dort im Jahre 785 über Hexenverbrennung und kannibalische Mahlzeiten verhandelt worden ist und im Sinne einer Verwarnung die Todesstrafe angedroht wird. Welche Erfahrungen beispielsweise der Beichtpraxis hier zugrunde liegen, wird nicht erörtert. Die Erhebung des Synodalbeschlusses zu einem Capitulare Karls des Großen bedeutet keine Bestätigung für die Behauptung Boehmers und Boudriots. Der Gesetzestext stellt also keine reine auf Tatsachen gegründete Quelle dar, da wir auch hier Tendenz und Farbe der kirchlichen Propaganda nicht ausschließen können. Anfragen bei dem Germanisten Hans Kuhn (Kiel) und dem Rechtshistoriker H. Schultze von Lasaulx (Hamburg) führten zu dem Ergebnis, daß auch sie es ablehnen, aus Cap. c. 6 „durch Erfahrungen begründete Tatsachen" zu erschließen. Die Möglichkeit des germanischen Kannibalismus soll damit nicht radikal geleugnet werden — zumal in einer Sphäre, wo der Glaube an Zauberkräfte der Hexen wirksam war. Eine germanische Sitte dagegen, deren Behauptung wir bekämpfen, kann aus der Capitulatio c. 6 nicht bewiesen werden.

Diese Einwände lassen sich verstärken, wenn wir zum Schluß die einschlägige germanistische Forschung überprüfen. Angesichts der Schwierigkeit, diese Literatur zu beschaffen, kann es sich nur um eine Auswahl unter den Standard Works handeln. Der Herausgeber der Leges Saxonum war K. F. v. Richthofen. In seiner Praefatio von 1868, die aber erst 1889 im Druck erschien, hat er folgende Deutung zu Kapitel 6 gegeben (MGLL 5 pag. 37, Anm. 12 u. 13): *Vix ridicula certe est opinio eorum, qui hac nostra constitutione ducti contenderunt Saxones antiquos anthropophagos fuisse. Immo qui carnem strigarum istarum comederunt, putaverunt, admirabilem ei inesse vim sanandorum morborum*". Boehmers Lehrer Albert Hauck hat in seiner „Kirchengeschichte Deutschlands" II 3. u. 4. Aufl. S. 397 die Cap. c. 6 zwar zitiert, aber ohne näheren Kommentar. Johannes Hoops, Reallexikon der germanischen Altertumskunde I—IV (1911—1919) bringt s. v. Menschenopfer einen Artikel von E. Mogk, aber ohne Cap. c. 6 zu berücksichtigen. Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte in Paul's Grundriß der germanischen Philologie (2 Bde 1935—1937) erwähnt die Capitulatio überhaupt nicht. Auch K. D. Schmidt, Germanischer Glaube und Christentum, 1948 (Aufs. u. Vorträge von 1933—1949) bietet nichts, was unsere Frage berührt. Demnach steht Boehmer mit seiner eigenwilligen These allein und hat nur bei Boudriot 1926 Zustimmung gefunden.

Was bewog nun eigentlich Boehmer, die alte Auffassung v. Richthofens zu verwerfen und die These von den *Saxones* = *Anthropophagi* zu vertreten? Zur „Präzisierung der Interpretation" gilt es schärfer als bisher die kirchenpolitischen „Gegebenheiten der Zeit" (Traeger) ins Auge zu fassen. Die Entstehung von Boehmers Abhandlung über das germanische Christentum fiel zeitlich zusammen mit dem sog. rheinisch-westfälischen Kirchenkampf. Der Lehrprozeß gegen Pf. Jatho (1911) und die Dienstentlassung des Pf. Gottfried Traub (1912) bedeuteten für die Kirche eine schwere Krise[20] und enthüllten, wie Theodor Heuss es nennt, die „Problematik des protestantischen Kirchenwesens". Wenn Traub in seinen „Erinnerungen" (München 1949) bemerkt, der von ihm erwartete „Sturm in den Vertretungen der Kirche" sei damals bei Einsetzung des Spruchkollegiums ausgeblieben, so spricht hier die Bitterkeit des Enttäuschten. Traub hat hierbei die Kraft seiner eigenen Agitation unterschätzt. Denn von allen möglichen Seiten schossen damals, gruppiert um den neu gegründeten „Deutschen Protestantenbund" (Geschäftsführender Direktor Traub) private Zirkel und Vereinigungen, Organisationen des kirchlichen Liberalismus zusammen, um die „ehrliche Umwandlung der innerlich haltlos gewordenen behördlichen Bekenntniskirche in eine reine Gesinnungskirche" durchzusetzen. Zu ihr „sollte jeder gehören, der nach Jesu Vorbild Gott zu finden und seinen Nächsten zu lieben trachtet."

Unzweifelhaft war Boehmer wie auch Stutz äußerster Gegner jener liberalen Entwicklung, deren Anhänger unter dem Einfluß von Rudolf Sohms Kirchenrecht (1892), in dem Bestreben, die Kirche „im Geist evangelischer Freiheit" zu erneuern, einen Widerspruch des Kirchenrechts mit dem Wesen der Kirche lehrten und durch die Abstreifung fast aller juridischen Formen die Kirche als rechtliche Institution in Frage stellten[21]. In dieser Kampfesatmosphäre hat Boehmer seinen Bonner Vertrag vor einem kirchlich-liberalen Auditorium gehalten. Neben wissenschaftlichen Erkenntniszielen kam es ihm wohl vor allem darauf an, das Kultbild der Germanen herabzusetzen und die Notwendigkeit der bonifatianisch-römischen Kirchenreform zu begründen.

---

[20] Zum Rhein.-Westf. Kirchenkampf vgl. die von Traub seit 1905 hrsg. Wochenschrift „Christliche Freiheit"; *Theodor Heuß*, Friedrich Naumann. Der Mann, das Werk, die Zeit (1. Aufl. 1937) S. 364—368 und *Gottfried Traub*, Erinnerungen (1949) S. 64—93.

[21] Mit Erich Foersters Buch „Die Entstehung der Preuß. Landeskirche unter der Regierung Friedrich Wilhelms III." (2 Bd. 1905) hatte Stutz schon 1907 scharf abgerechnet. Für Verfassungs- und rechtsgeschichtl. Arbeit fehle Foerster der „juristische Wirklichkeitssinn", daher „schiefe Gesamtauffassung", das Buch „mit all seinen eleganten, geistvollen Weisen ein Sommernachtstraum", vgl. Dt. L. Ztg. 1907 Nr. 6, Sp. 362—366.

Man könnte fragen, war es notwendig, die lange zurückliegende These Boehmers aufzugreifen, eine These, die im Lebenswerk des großen Gelehrten nur eine Etappe darstellt? Wir lesen heute die Capitulatio mit anderen Augen als die Generation vor 40 Jahren. Es gilt den „germanischen Kannibalismus“ von dem Odium einer Volkssitte zu befreien. Die vorliegende Untersuchung möchte damit einen kleinen Beitrag zu Heimpels „Entwurf einer Deutschen Geschichte“ liefern, wenn wir anerkennen, daß „die letzten Erschütterungen der Humanität eben dieser Humanität einen neuen Stellenwert in der historischen Rechnung gegeben haben“ [22].

[22] *Hermann Heimpel* a. a. O. S. 178 f.

Bertold, der Erfinder des Schießpulvers

Eine Studie zu seiner Lebensgeschichte

von Hans Jürgen Rieckenberg

Über den Erfinder des Schießpulvers können wir die sich widersprechenden Nachrichten lesen, nämlich: er habe Bertoldus niger oder Schwarz oder gar Konstantin Anklitzen geheißen, er sei Mönch gewesen, Bernhardiner oder Franziskaner, er habe 1354 oder 1380 in Freiburg i. Br., Köln, Goslar oder auch in Mainz das Pulver erfunden und sei 1388 hingerichtet worden. Da nun in der angegebenen Zeit das Pulver wie auch die Geschütze schon bekannt waren, glaubte man sogar, diese Nachricht so deuten zu müssen, daß Bertold nicht das Pulver erfunden und die ersten Geschütze gebaut, sondern beides nur verbessert habe. Wie ist es möglich, daß wir über diesen, nicht nur für die neuere Kriegskunst, sondern doch wohl auch für die Entwicklung der Technik überhaupt bedeutsamen Erfinder so wenig wissen?

Den Anstoß zu einer erneuten Beschäftigung mit Bertold, dem Erfinder des Schießpulvers, gab die Notwendigkeit, für die „Neue Deutsche Biographie" einen Beitrag über ihn abzufassen, da sich die von Feldhaus und Hansjakob vorgetragenen Ansichten über ihn nicht halten lassen[1]. Zu neuen Erkenntnissen können wir nur kommen, wenn wir genau zu trennen versuchen, was man zu den verschiedenen Zeiten über den Erfinder wie auch über den Zeitpunkt der Erfindung zu berichten wußte; nur so wird es möglich, sein in späteren Jahrhunderten durch viele nachträglich hinzugefügte Einzelheiten verdunkeltes Lebensbild wieder aufzuhellen. Wir werden dabei so vorzugehen haben, daß wir zunächst aufzeigen, wie das bekannte Bertold-Bild im Laufe der Jahrhunderte entstanden ist, um dann zusammenzutragen, was die zeitgenössischen Quellen über den Erfinder und seine Erfindung zu berichten wissen.

---

[1] *H. Hansjakob*, Der schwarze Berthold (1891); *F. M. Feldhaus*, in: ADB LV (unter Schwarz); ders., in: Zs. f. hist. Waffenkde. 1906 S. 65—69, 113—118, 286; *G. Sarton*, Introduction to the History of Science (Baltimore 1948) III, 2 S. 1581 f. (dort weitere Literatur); die Abhandlung von *Hansjacob* beruht weitgehend auf *H. Gram*, Das Alter und die Erfindung des Pulvers, in: Hist. Abh. d. königl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Kopenhagen I S. 1—160, übersetzt von A. Heinze (Kiel 1782) und bringt zahlreiche Zeugnisse zur Geschichte der Erfindung des Schießpulvers; vgl. *H. Delbrück*, Geschichte der Kriegskunst, 4, 1 (1920) 926—39.

I.

Die ersten Zeugnisse, die Bertold als Erfinder des Schießpulvers ausdrücklich nennen, kennen wir aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Eine Anzahl Feuerwerksbücher, die — soweit wir sehen — jünger sind als das des Konrad Kyeser († nach 1405)[2], der Bertold nicht erwähnt, berichten über den Erfinder des Schießpulvers. Es lassen sich dabei deutlich zwei Gruppen unterscheiden, in der einen heißt es, daß ein *magister artium Bertoldus*, der sich mit Alchemie befaßte, bei den Versuchen, Goldfarbe herzustellen, unter Verwendung von Salpeter und Schwefel, Blei und Öl das Pulver erfunden und anschließend das erste Geschütz erdacht habe. In der anderen Gruppe wird von einem *Bertoldus niger*, der ein *nigromanticus* gewesen sei, gesprochen, während man nichts davon weiß, daß er *magister artium* gewesen sei[3]. Alle übrigen Angaben sind bis auf unbedeutende Varianten gleich[4], und es bedarf wohl keiner ausführlichen Begründung, daß die Handschriften, die berichten, daß er *magister artium* gewesen sei, die älteren Nachrichten haben. Die Bezeichnung *niger* ist zweifellos von *nigromanticus* abgeleitet.

Der Züricher Kantor und Chronist Felix Hemmerli berichtet uns um 1450, daß ein allgemein bekannter Alchemist *Bertoldus niger* bei Versuchen mit Quecksilber, Salpeter und Schwefel das Pulver erfunden und dann das erste Geschütz erdacht habe[5]. Bisher ist nicht ersichtlich, woher Hemmerli sein Wissen hat. Nach seinen Worten könnte man annehmen, diese Tatsache sei damals in seiner Heimatstadt Zürich allgemein bekannt gewesen. Der Zusammenhang mit den Feuerwerksbüchern ist nicht ganz

---

[2] Vgl. ADB LII; *Stammler*, Verfasser-Lexikon; Sarton III, 2 S. 1550.

[3] Zu dieser älteren Gruppe gehören a) Germ. Nat. Museum 1481 a, 1. Hälfte 15. Jahrhundert; b) Cod. Vindob. 3064 der österr. Nationalbibliothek um 1440/50, befand sich unter den von Kaiser Maximilian I. gesammelten Büchern (vgl. *Th. Gottlieb*, Büchersammlung des Kaisers Maximilian, 1900, S. 106); c) Ms. 2 des Zeughauses Berlin (seit 1945 verschollen). Zu der jüngeren Gruppe gehören: d) Pal. germ. 787 Heidelberg; e) Ms. 1 des Zeughauses Berlin (seit 1945 verschollen; f) Kodex: anhängend an Inkunabel 10 177 a Oktav; g) Cod. 5135 der Kunstsammlung des allerhöchsten Kaiserhauses (von 1435 ?); h) Cod. Vindob. 3062 der österr. Nationalbibliothek (von 1437), war im Besitz von Hans Hartlieb, dem Leibarzt des Herzogs Albrecht III. von Bayern; i) Handschrift der Freiburger Universität, vgl. *Hansjakob* S. 43 f.; k) Handschrift 40 der Frankfurter Stadtbibliothek um 1490, vgl. *Feldhaus*, Waffenkunde S. 113—118; weiter cod. 5278 Universitätsbibliothek Wien.

[4] Vgl. Anm. 3, Handschrift g, k.

[5] *Felicis Malleoli vulgo Hemmerlin* ... de nobilitate et rusticitate dialogus (Basel ohne Jahr) p. 116 f. Über Felix Hemmerli vgl. ADB XI; *P. Bänziger*, Beiträge zur Geschichte der Spätscholastik und des Frühhumanismus in der Schweiz, in: Schweizer Studien zur Geschichtswissenschaft NF 4 (1945) S. 37 bis 55. Leider fehlt eine kritische Ausgabe seiner Schriften.

deutlich, aber zweifellos hat Hemmerli irgendeine Handschrift der jüngeren Gruppe gekannt, spricht er doch ebenfalls vom *Bertoldus niger* und bezeichnet ihn auch als einen *nigromanticus*. Der Dominikaner Felix Faber in Ulm († 1502), ein Schüler Hemmerlis, schrieb gegen Ende des 15. Jahrhunderts, daß 1367 deutsche Söldner das von einem Deutschen erfundene Geschütz in Italien eingeführt haben[6]. Weitere Nachrichten über die Erfindung des Schießpulvers und der Geschütze sind bisher aus dem 15. Jahrhundert nicht bekannt geworden. Kein Hinweis ist in den angeführten Zeugnissen dafür zu finden, welchem Stand Bertold angehörte, ob er Geistlicher oder Laie war; keine Lebensdaten für den Erfinder, kein Jahr, kein Ort für die Erfindung werden angegeben. Nur Felix Hemmerli weiß noch zu berichten, die Erfindung sei innerhalb eines Zeitraumes von 200 Jahren zurück gemacht worden.

Woher stammen nun aber die Nachrichten über Bertolds Leben und die Angaben über den genauen Zeitpunkt und Ort der Erfindung? Es ist nur zu begreiflich, daß man sich seit den Tagen des Humanismus immer wieder um die Beantwortung dieser Frage bemüht hat und daher begierig alle Mitteilungen über ihn oft allzu kritiklos und eilfertig aufnahm und weitergab. So berichtet der bekannte italienische Humanist Flavio Biondo[7] und nach ihm Enea Silvio[8], daß die Venetianer in ihrem Krieg gegen Genua 1380 zuerst von den Deutschen Geschütze erhalten und dadurch die Genuesen entscheidend geschlagen hätten. Diese Nachricht übernahmen die übrigen italienischen Chronisten der Zeit, und daraus wurde, unter Berufung auf Polydorus Virgilius und Platina bei dem deutschen Humanisten Franziscus Irenicus, daß 1380 das Pulver erfunden worden sei[9]. Diesen Irrtum des Irenicus übernahmen Wimpheling[10], Sebastian Münster[11] und andere. Münster, der auch sonst Irenicus ausschrieb[12], setzt daher in der ersten (deutschen) Ausgabe seiner Cosmographie von 1544 die Erfindung des Schießpulvers in das Jahr 1380, während er in den

[6] Historia Suevorum, hrsg. von *M. Goldast*, in: Suevicarum rerum scriptores aliquot veteres (Frankfurt 1604) p. 46; über Faber vgl. ADB VI.
[7] Historiam Romanorum decades tres, III lib. 1 p. 179 (Venedig 1483).
[8] Epitome Blondi lib. 10 p. 273 (Venedig 1484).
[9] *Francisci Irenici* Ettlingiacensia Exegesis Historiae Germaniae (Heidelberg 1518) lib. 4, cap. 29, p. 116; über ihn vgl. ADB XIV.
[10] Epitome rerum Germanicarum (Hanau 1594) p. 193 f.
[11] Cosmographia, Beschreibung aller Lender Durch Sebastianum Munstern... (Basel 1544); über ihn vgl. ADB XXIII; *V. Hantzsch*, Seb. Münster, Leben, Werk, wissenschaftliche Bedeutung, in: Abhandlungen der Sächs. Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse Bd. 18 (1898) S. 153—57 eine Zusammenstellung der deutschen (27), lateinischen (8), französ. (3), italien. (3), engl. (3) und böhm. (1) Ausgaben.
[12] *Hantzsch* S. 41.

späteren (lateinischen und auch deutschen) Ausgaben unter Berufung auf eine Mitteilung Gassers aus Augsburg schreibt, daß Bombarden seit 1354 im Gebrauch seien. Er druckte beide Jahreszahlen ab, ohne selbst Stellung dazu zu nehmen.

Woher hat nun aber Gasser die Jahreszahl 1354? In seinen Annalen von Augsburg, die erst nach seinem Tode erschienen sind, heißt es: *Circiter annum 1354* sei das Pulver erfunden[13], und Münster macht zweifellos aus Flüchtigkeit daraus 1354[14]. Einen Hinweis auf die Quelle für die Angabe Gassers gibt uns Münster, indem er berichtet, daß die Bombarden 1354 *in usu apud mare Danicum* gewesen seien; wir müssen also Nachrichten aus diesem Raum zur Erklärung der Auffassung Gassers suchen. Nun gibt Albert Krantz († 1517) in seiner 1519 gedruckten *Vandalia seu de Vandalorum vera origine* an, daß Christoph von Dänemark 1361 in der Seeschlacht mit den Hanseaten von einem Bombardenwurf getroffen sei[15]; und der lübische Chronist Hermann Korner († 1438) schreibt in seiner in mehreren Fassungen vorliegenden *Chronica novella*, daß 1360 das Rathaus in Lübeck durch Unvorsichtigkeit derer abbrannte, die für die Geschütze Pulver bereiteten[16]. Es ist nicht ganz klar ersichtlich, welche der beiden Chroniken Gasser als Quelle gedient hat. Im Ergebnis bleibt es sich gleich; entscheidend ist, daß auch die Festlegung der Erfindung des Pulvers in das Jahr 1354 wie in das Jahr 1380 durch Mißverständnisse und flüchtige Interpretation der Quellen oder Gewährsmänner erfolgte.

Irenicus weiß nun aber weiter noch zu berichten, daß es „ein gewisser Mönch" war, der das Pulver erfunden hat; seine Gewährsleute für die zeitliche Ansetzung der Erfindung wissen davon nichts. Und Aventin schreibt dann wenige Jahre später in seinen Annalen, daß Bertold, der Erfinder des Schießpulvers, Franziskaner gewesen sei[17]. Er faßt also die Angaben des Felix Hemmerli und des Franz Irenicus in seinem Bericht zusammen; beide Werke lagen damals schon gedruckt vor. Gasser muß schon vor Drucklegung der Annalen Aventins durch Hieronymus Ziegler († 1562), der diese zum ersten Male herausgab und den Gasser zweifellos

---

[13] Annales de vetustate origines..., ed. *J. B. Menckenius*, Scriptores rerum Germ. praecipue Saxonicarum I (Leipzig 1728) Sp. 1491.

[14] Über Münsters Arbeitsweise vgl. *Hantzsch* S. 32 f. und 57.

[15] Über ihn vgl. ADB XVII, weiter *H. Reincke*, Albert Krantz als Geschichtsschreiber, in: Festschrift der Universität Hamburg für W. v. Melle (1933).

[16] Hrsg. von *J. G. Eccard*, Corpus Historicum Danorum II, p. 1102; über Korner vgl. ADB XVI; *O. Lorenz*, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter 2 (³1887) S. 171—180.

[17] *J. Aventinus*, Annales ducum Baioriae Libri VII, hrsg. von *S. Riezler* (2. T. 1882—84) S. 474 f.; über Aventin vgl. NDB I.

von Augsburg her kannte[18], die Annalen eingesehen oder Mitteilungen daraus erhalten haben, und er hat dann die Auffassung Aventins brieflich an Sebastian Münster weitergegeben.

Infolge der weiten Verbreitung, die die verschiedenen Auflagen der Münster'schen Cosmographie gefunden haben, waren die auf Grund der Irrtümer und Mißverständnisse bei Irenicus, Aventin und Münster entstandenen Angaben über den Erfinder des Pulvers sehr bald bekannt und bildeten die Grundlage für die weitere Ausschmückung der Lebensbeschreibung Bertolds[19]. Diese Varianten bieten, soweit wir sehen, keine Möglichkeit zu weiteren Erkenntnissen über den Erfinder des Schießpulvers. Wir glauben deshalb auf die Aufklärung der Entstehung solcher Abweichungen in den Darstellungen des 16. Jahrhunderts verzichten zu können, um so mehr, wenn es gelingt, die entscheidenden Fragen zu beantworten: 1. Wie kam Franciscus Irenicus oder sein Gewährmann

---

[18] Über H. Ziegler vgl. ADB XLV, S. 173; Ziegler war von 1535—48 Lehrer in Augsburg, dann in München und gab 1554 im Auftrage Herzog Albrechts V. die Annalen des Aventin heraus. Leider war es uns nicht möglich, festzustellen, in welcher Ausgabe der Cosmographie Gasser zum erstenmal als Gewährsmann genannt wird.

[19] Vgl. *Hansjakob* und *Feldhaus;* die von *Feldhaus* angeführten Schießbücher des 16. Jahrhunderts gehen auf Münsters Cosmographie zurück und stimmen teilweise wörtlich mit ihr überein. Wie *F. Helm* dazu gekommen ist, aus Bertold einen Bernhardiner zu machen, ist nicht ganz ersichtlich; wir wissen bisher noch zu wenig über ihn. Auf jeden Fall sind seine Schießbücher erst nach Aventin und Münster entstanden, *Feldhaus* setzt sie zu früh an. Cod. germ. qu 487 ist laut Berliner Handschriftenverzeichnis 1546 geschrieben und der Sammelkodex des Berliner Zeughauses, seit 1945 nicht mehr auffindbar, nach 1550. Die Widmung darin bezieht sich nämlich auf Herzog Albrecht V. von Bayern (1550—79) nicht auf Albrecht IV., da die beiden Herzöge Ludwig († 1545) und Wilhelm IV. († 1550) als verstorben bezeichnet werden. Auch Helm muß Aventins Annalen gekannt haben, war er doch seit 1542, wie er selbst in der Widmung schreibt, Büchsenmeister der Herzöge von Bayern, deren Lehrer Aventin gewesen, und lebte doch auch noch bis 1550 der Freund und Beschützer Aventins, der Kanzler Leonhard Eck. Damals wurde auch Hieronymus Ziegler mit der Ausgabe der Schriften Aventins betraut. Laut Auskunft des Kreisarchivs Landshut läßt sich Helm in den Rentmeisterrechnungen des Jahres 1550 nachweisen. Es liegt nun die Vermutung sehr nahe, daß auch Cod. Palat. germ. 128 der Heidelberger Universitätsbibliothek, der dem Inhalt nach zwischen beiden Berliner Handschriften steht, zeitlich zwischen beiden Handschriften entstanden ist. Die Abhandlung über die Wagenburgen im Anhang der Handschrift bildet eine eigene Lage und ist angehängt. Daher braucht die Jahreszahl 1535 nicht die Entstehung der ganzen Handschrift anzugeben. Zu einer ähnlichen Auffassung ist auch schon ein früherer Benutzer der Handschrift gekommen, wie aus einer Notiz hervorgeht, sie wird darin in die Nähe von Wiener Handschriften aus der Zeit von 1570 gerückt.

dazu, Bertold zu einem Mönch zu machen? 2. Woher weiß Aventin, daß er Franziskaner war? 3. Woher kommt der Name Schwarz? Wir haben gesehen, daß das ganze 15. Jahrhundert noch nichts von alledem weiß.

Eine Antwort auf die erste Frage läßt sich nur finden, wenn wir uns klar machen, daß ein Teil der Gelehrten jener Zeit die Erfindung als Teufelswerk verdammte und als ein großes Unglück für die Menschheit betrachtete. So schreibt Münster in seiner ersten Auflage, der Name des Erfinders sei nicht wert, genannt zu werden, der Erfinder verdiene es, gegen den nächsten Turm geschossen zu werden. Ähnlich drücken sich auch schon Irenicus und viele andere aus. Da fast alle Humanisten, selbst Erasmus, Bebel, Wimpheling und andere, die nicht daran dachten, sich von der Kirche zu trennen und den Reformatoren anzuschließen, sich über die Mönche, besonders die Bettelmönche beklagten oder gar Streit mit ihnen hatten, wie vor allem Wimpheling und Reuchlin mit den Dominikanern, ist es nur zu leicht verständlich, daß sie auch die Mönche für das von ihnen als Teufelswerk gebrandmarkte Schießpulver verantwortlich machten. Nur aus dieser Abneigung der Humanisten und auch des gemeinen Volkes, die sich bis zum Mönchshaß steigern konnte, ist die Gleichsetzung des Pulver-Erfinders mit einem Mönch am Anfang des 16. Jahrhunderts begreiflich. Es wäre natürlich unberechtigt, dafür Irenicus verantwortlich zu machen; wir meinen vielmehr, daß es sich um eine allgemein verbreitete Auffassung handelte, die er als erster niederschrieb; nennt doch selbst Melanchthon den Erfinder des Pulvers einen Mönch, Diener und Gehilfen des Teufels[20]. Aus dem Jahre 1544 gibt es einen Holzschnitt, auf dem dargestellt ist, wie der Teufel einem Mönch das Pulver erfinden hilft[20a].

Die genaue Angabe aber, daß Bertold nicht nur Mönch, sondern Franziskaner gewesen sei, geht zweifellos auf Aventin zurück. Er verfaßte seine Annalen wenige Jahre nach dem Erscheinen der *Exegesis* des Irenicus und hat diese Angaben ebenso eingefügt, wie er auch andere tendenziöse Nachrichten in seinem Zorn über die Geistlichen und Mönche seinen Vorlagen hinzufügte[21]. Sie kann auf keine seiner Quellen aus dem 14. und 15. Jahrhundert zurückgeführt werden. Weder Veit Arnpeck noch Andreas von Regensburg erwähnen die Erfindung des Pulvers[22], ebensowenig die Chronisten des Franziskanerordens, die Aventin benutzt hat,

[20] Vgl. *Hansjakob*, S. 77—91; *W. Andreas*, Deutschland vor der Reformation ([5]1948) S. 70—146; über Aventin vgl. *S. Riezler*, Nachwort der Ausgabe S. 594 ff.

[20a] Abgebildet bei *V. Muthesius*, Zur Geschichte der Sprengstoffe und des Pulvers (1941) S. 39; vgl. auch *O. Guttmann*, Monumenta pulveris pyrii, 1906.

[21] Vgl. *Riezler* S. 298 f.

[22] Über sie vgl. NDB I.

wie vor allem der Minorit Martin in den ihm zugeschriebenen *„Flores Temporum"* oder sein Fortsetzer Johann Fistenport[23]. Und gerade Martinus Minorita wie auch Johann von Winterthur — beide über die Ereignisse in Südwestdeutschland besonders gut unterrichtet — hätten doch allen Grund, diese Erfindung eines Angehörigen ihres Ordens im Streit mit den Dominikanern gebührend hervorzuheben.

Nach dem, was wir bisher ausführten, erscheint es vielleicht auffällig und bedenklich, daß gerade Aventin den Erfinder des Pulvers zu einem Franziskaner gemacht haben soll — zu einem Angehörigen des Ordens, der doch seinen Kaiser Ludwig den Bayern so tatkräftig unterstützt hat und in dessen Münchner Kloster der gebannte Kaiser anfänglich beigesetzt war. Beachten wir aber, daß Aventin etwa die gleichen Worte bei der Schilderung der Bedeutung Bertolds verwendet, die Curtius Rufus in seiner *Vita Alexandri Magni* für einen Gelehrten in der Umgebung Alexanders des Großen gebraucht, und daß er im Anschluß an den Bericht über die Gründung der ersten deutschen Universitäten davon spricht, so stellen wir fest, daß er eine ganz andere Auffassung über den Erfinder des Pulvers hat als Irenicus. Bei ihm klingt der Stolz des Humanisten darüber durch, daß diese Leistung von einem Angehörigen seines Volkes vollbracht wurde, dessen Geschichte er niederschreibt; denn seine Annalen weiten sich immer wieder zu einer deutschen Geschichte aus. Immer wieder hebt er die Leistungen und das ehrwürdige Alter seines Volkes hervor. Er gehört zu jenem Kreis von Humanisten, die mit großem Eifer die Zeugnisse der deutschen Geschichte sammelten und herausgaben; zu diesem Zwecke gründete er nach dem Vorbilde seines Freundes und Lehrers Konrad Celtis in Ingolstadt eine gelehrte Gesellschaft und edierte selbst die von ihm gefundene *Vita Heinrici IV.* Es kann uns daher nicht verwundern, wenn für ihn der Erfinder des Pulvers, da er nach Irenicus ja ein Mönch war, nur ein Franziskaner sein konnte. Für ihn ist diese Erfindung eine nationale Großtat, daher ist bei ihm auch kein Wort über ihre Fluchwürdigkeit zu lesen. Und aus der gleichen Einstellung widmet ihr Wimpheling in seiner *Epitome rerum Germanicarum* sogar ein eigenes Kapitel. Aber auch der gleiche Münster, der den Namen des Erfinders in seiner ersten Ausgabe der Cosmographie nicht für wert hält, genannt zu werden und ihm den Tod wünscht, schreibt über die Erfindung des Pulvers im Zusammenhang mit einer anderen großen Leistung eines Deutschen, nämlich im Anschluß an den Bericht

[23] Über die Geschichtsschreibung der Minoriten vgl. *O. Lorenz* 1 S. 62—64; über Aventins Quellen vgl. *R. Bauerreiß*, in: Studien u. Mitteil. z. Gesch. des Benediktinerordens 50 (1932) S. 54—77, 315—35.

über die Erfindung der Buchdruckerkunst. Auch bei ihm klingt der Stolz darüber durch, daß Bertold ein Deutscher war. Neben der verneinenden Auffassung der Humanisten über den Wert der Erfindung des Schießpulvers spielte also andrerseits auch ihr Nationalstolz eine Rolle bei der Ausschmückung der Lebensbeschreibung Bertolds.

Bei der bekannten Neigung Aventins, aus gelehrter Spielerei deutsche Namen zu latinisieren und lateinische Namen ins Deutsche zu übertragen, ist es verständlich, daß er aus *Bertoldus niger* einen Bertold Schwarz macht. Dieser Vorgang läßt sich deutlich in der ersten Fassung seiner Annalen beobachten: er schreibt nämlich das Wort „Schwarz" an den Rand. Von hier aus hat sich dann die Auffassung verbreitet, daß Bertold mit Familiennamen Schwarz geheißen habe, da Sebastian Münster diese Angabe ebenfalls in seine Cosmographie übernahm.

Nach alledem sind also die bisher bekannten Angaben über den Erfinder des Schießpulvers: er habe *niger* oder Schwarz geheißen, er sei Mönch gewesen, er habe das Pulver 1354 oder 1380 in Freiburg im Breisgau, in Köln, Goslar oder Mainz erfunden, sämtlich erst im Verlaufe des 15. oder vor allem im 16. Jahrhundert entstanden. Sie sind als historische Legende keine zuverlässige Quelle für das wirkliche Leben des Erfinders des Schießpulvers. Von all diesen Nachrichten bleibt nur bestehen, daß es ein *magister artium Bertoldus* gewesen ist, der beim Experimentieren vor allem mit Schwefel und Salpeter das Pulver erfunden hat. Da in den dreißiger und vierziger Jahren des 14. Jahrhunderts Geschütze, Pulver usw. bereits erwähnt werden[24] und um 1350 auch Konrad von Megenberg in seinem „Buch der Natur" Feuerbüchsen als bekannt voraussetzt[25], muß die Erfindung spätestens in der ersten Hälfte des Jahrhunderts gemacht worden sein. Ein noch früherer Zeitpunkt ist allerdings schwer vorstellbar, denn erst damals begann man, mit Hilfe des Experiments das Wissen zu erweitern und zu vertiefen. Weiter kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Bertold tatsächlich ein Deutscher war[26]. Diese wenigen Nachrichten sind aber so eindeutig, daß es trotz ihrer Dürftigkeit lohnend erscheint, nach dem Erfinder des Schießpulvers in den zeitgenössischen Quellen zu suchen. Es gilt also, einen *magister artium Bertoldus* in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu finden.

---

[24] *B. Rathgen*, Das Geschütz im Mittelalter (1928).

[25] Konrad von Megenberg, Das Buch der Natur, hrsg. *F. Pfeiffer* (1861) S. 91, 274.

[26] Zur Häufigkeit des Namens Bertold in Deutschland vgl. *A. Bach*, Deutsche Namenkunde I, 2 (²1953) § 301, S. 28—30; vgl. auch die zahlreichen Zeugnisse dafür bei *Hansjakob*.

II.

Gehen wir von diesen wenigen feststehenden Tatsachen und Erkenntnissen aus, um den Erfinder des Schießpulvers wiederzufinden, so gilt es zunächst einmal, drei Fragen zu beantworten: 1. was hat der Magister Bertold überhaupt erfunden?, 2. was für Nachrichten können wir über ihn erwarten? und 3. welchem Stande hat er wahrscheinlich angehört, war er Geistlicher oder Laie?

Schon seit der Spätantike war das „griechische Feuer" in Byzanz bekannt; wahrscheinlich wurde es zum erstenmal 674/78 bei der Verteidigung Konstantinopels gegen die Araber verwandt[27]. Es wurde aus großer Entfernung geschleudert und verursachte starke Brände. Lange Zeit gelang es den Byzantinern, das Geheimnis seiner Herstellung zu wahren. Erst durch das „Feuerbuch" des Griechen Markos wurde es um 1250 im Abendlande bekannt. Gleichzeitig übermittelte er auch die Kenntnis von der Eigenschaft des Salpeters (Kaliumnitrat)[28]. Wie weit der Salpeter damals schon als Handelsware von Nordafrika über die italienischen Seestädte nach Europa gelangt war, vermögen wir nicht zu entscheiden. Neu und ausschlaggebend ist, daß der Erfinder des Schießpulvers entsprechend den Forderungen eines Roger Bacon und Albertus Magnus dieses Wissen der Byzantiner und Araber — wie weit auch etwa das der Chinesen, vermögen wir nicht zu sagen — durch genaues Beobachten der Natur und durch das Experiment erweitert hat. Er hat die Möglichkeit erkannt und genutzt, daß man die Kräfte, die im Pulver sind — sie werden durch den Zusatz von Salpeter noch weiter erhöht —, zwingen kann, in einer vom Menschen gewünschten Richtung statt nach allen Seiten gleichmäßig zu wirken und damit Gegenstände (Kugeln) in diese Richtung zu treiben.

Was dürfen wir nun von den Quellen der Zeit erwarten? Bei dem geringen Interesse der mittelalterlichen Chronisten an technischen Dingen ist kaum damit zu rechnen, daß es eine Nachricht gibt, in der Bertold eindeutig als Erfinder des Schießpulvers genannt wird. Es ist nicht anzunehmen, daß den Zeitgenossen die Tragweite und die umwälzende Bedeutung dieser Erfindung sofort bewußt geworden ist. Noch viele technische Schwierigkeiten waren zu lösen, ehe die Wirkung dieser Erfindung deutlich zutage treten konnte. Daher war auch noch lange Zeit nach der ersten Verwendung der Pulverwaffe die alte Schleuderwaffe in Benutzung,

---

[27] Vgl. *G. Ostrogorsky*, Geschichte des Byzantinischen Staates (²1952), S. 101 u. ö.; vgl. auch *M. Mercier*, Le feu Gregeois, 1952.

[28] *S. J. v. Romocki*, Geschichte der Sprengstoffchemie, der Sprengstofftechnik und des Torpedowesens (1895) S. 114—32; *Sarton*, III, 2; zu *Markos* vgl. *M. Berthelot*, La chimie au moyen âge 1 (Paris 1893) S. 106—35.

zumal die Herstellung des Pulvers anfänglich mit großen Kosten verbunden und die artilleristische Wirkung der ersten Geschütze zweifellos sehr gering war[29]. Nach alledem ist es verständlich, daß die zeitgenössischen Chronisten kaum Notiz von dieser Erfindung genommen haben oder wenigstens keinen eindeutigen Hinweis darauf geben. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß den Chronisten für diese Neuerung nicht gleich ein neues Wort zur Verfügung stand, besonders in der lateinischen Sprache. Sie gebrauchen weiter die Ausdrücke wie *Vasa, Bombarda, Ballista* usw. Erst die Stadtrechnungen von Aachen 1346 und Frankfurt 1348 geben mit ihren detaillierten Aufstellungen über den Ankauf von Salpeter usw. sichere Belege[30]. Schon zum Jahre 1330 wird im Soester Neubürgerverzeichnis ein *Johannes Donerscutte de Hundeme* und zum folgenden Jahre ein *Magister Johannes Donerscutte de Osterike* aufgeführt. Ob die beiden wirklich etwas mit Geschützen zu tun gehabt haben, wagen wir nicht zu entscheiden[30a].

Bei dem noch im 14. Jahrhundert üblichen Wissenschaftsbetrieb ist es eigentlich selbstverständlich, daß Bertold ein Geistlicher gewesen sein muß und in irgendeiner Form des großen Pfründenguthabens der Kirche und ihrer Einrichtungen teilhaftig wurde. Es verdient besonders darauf hingewiesen zu werden, da die ersten sicheren Zeugnisse über Bertold nichts über seinen Stand aussagen, wie wir oben gezeigt haben.

Bei der Suche nach dem Erfinder des Schießpulvers gilt es also eine Persönlichkeit ausfindig zu machen, die den oben aufgezählten Erwartungen entspricht, und es muß dann versucht werden, Beziehungen zwischen ihr und der ersten eindeutigen Anwendung oder Erwähnung des Schießpulvers festzustellen. Es gilt also einerseits aufzuzeigen, welche Persönlichkeiten und Ideen auf den vermutlichen Erfinder des Schießpulvers eingewirkt haben, und andererseits darzutun, welche Beobachtungen, Folgerungen und Schlüsse sich aus seinem Leben oder aus den Ereignissen seiner nächsten Umgebung ableiten lassen. Nur so glauben wir, eine Antwort auf die Frage nach dem Erfinder des Schießpulvers finden zu können. Je besser uns die Lösung dieser Aufgabe gelingt, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit, diesen bedeutenden Erfinder namhaft gemacht zu haben.

Selbstverständlich muß der Erfinder des Schießpulvers mit dem naturwissenschaftlichen Wissen seiner Zeit vertraut gewesen sein, also Kenntnis der Schriften etwa von Roger Bacon, Marcus Graecus oder Albertus

[29] *B. Rathgen*, a. a. O.
[30] *B. Rathgen* S. 5—10.
[30a] *H. Rothert*, Wann und wo ist die Pulverwaffe erfunden? Blätter f. deutsche Landesgesch. 89 (1952) S. 84—86.

Magnus gehabt haben. Daher ist die Angabe der frühen Schießbücher des 15. Jahrhunderts durchaus glaubhaft, daß Bertold *magister artium* gewesen sei. Aus diesem Grunde liegt es nahe, ihn an einer der großen mitteralterlichen Pflanzstätten der Wissenschaft des Abendlandes, vor allem an der Universität Paris zu suchen und andererseits nach Möglichkeiten eines direkten oder indirekten Einflusses des Albertus Magnus oder seinesgleichen auf den Erfinder des Schießpulvers zu forschen.

Nun finden wir tatsächlich in Paris einen *magister artium* Bertold, der aus Konstanz stammt, und es ist besonders auffällig, daß sich nur dieser eine Magister Bertold bis 1350 nachweisen läßt. Viermal wird er in der Zeit zwischen 1329 und 1336 erwähnt[31], nämlich als Angehöriger des Collegs von St. Victor und als führendes Mitglied der Englischen Nation. Als solches setzte er mit neun weiteren Magistern als *magister regens* der Artistenfakultät die Wahlstatuten für die Ämter der Nation fest, und bei einer anderen Gelegenheit entschied er mit elf Magistern über gewisse Pfründen. Unter ihm wurde Johann von Konstanz, der seit 1338 selbst Magister genannt wird, zum Lizentiaten promoviert, während Bertold seit dieser Promotion nicht mehr namentlich in Paris erscheint. Da wir leider gerade über die Geschichte des Collegs von St. Victor — es lag in der Nähe des Stadttores, das zum Chorherrenstift St. Victor hinausführte — sehr wenig wissen, vermögen wir über die Rolle, die Bertold darin gespielt hat, nichts auszusagen[32]. Wir wissen nun, daß Konrad von Megenberg, der, wie gesagt, in seinem „Buch der Natur" die Pulverbüchsen erwähnt, während der gleichen Zeit in Paris studierte und dort den Magistertitel erwarb[33]. Leider gibt er nicht an, in welchem Colleg er lebte; auf jeden Fall ist er als Deutscher Mitglied der Englischen Nation, und daher ist die Annahme berechtigt, daß er unseren Magister Bertold gekannt, vielleicht sogar bei ihm gehört hat.

Bei der Bezeichnung *magister Bertoldus de Constancia* denkt man natürlich an einen Magister, der aus der Stadt Konstanz stammt und vielleicht Angehöriger des dortigen Domkapitels war; denn als Bettelmönch hätte er im Pariser Franziskaner- oder Dominikaner-Studium, nicht im St. Victor-Colleg studiert. Erst in zweiter Linie kommen wohl Kleriker aus einem anderen Orte der Diözese, also etwa aus Freiburg i. Br., Zürich usw. in Betracht. Nun läßt sich tatsächlich in der ersten Hälfte des

---

[31] *H. Denifle* und *E. Châtelain,* Chartularium Universitatis Parisiensis 2, S. 406 (1332/33): *Bertoldus de Constantia;* S. 668 b (1329—36): *magister Bertodus de Constancia in Almania 32 den.;* vgl. *H. Denifle,* Reg. nat. Anglic., in: Archiv f. Literatur- u. Kirchengesch. d. Mittelalters 5 (1889) S. 234.

[32] *H. Rashdall,* The Universities of Europe in the Middle-Ages 1 (²1936), vgl. auch den beigefügten Stadtplan von Paris.

[33] *H. Ibach,* Leben und Schriften des Konrad von Megenberg (1938).

14. Jahrhunderts in Konstanz ein Magister Bertold nachweisen, und zwar finden wir ihn von 1294 bis 1310 als Mitglied des Domkapitels[34], er gehörte wohl der in Konstanz stadtsässigen Adelsfamilie von Lützelstetten an, darf jedoch nicht mit dem Magister und Chorherren von St. Stephan in Konstanz und dem Scholaster in Zürich Bertold von Lützelstetten verwechselt werden[35]. Dieser war etwa eine Generation älter und könnte ein Onkel gewesen sein. Ob verwandtschaftliche Beziehungen zu der Konstanzer Bürgerfamilie Brenner von Lützelstetten bestanden, in der ebenfalls der Vorname Bertold zu finden ist, läßt sich nicht genau sagen[36], doch spricht viel dafür, da die Eltern Bertolds ebenfalls in Lützelstetten Besitz hatten[37]. Soviel lassen aber die Nachrichten auf jeden Fall erkennen, daß Bertold einer sehr wohlhabenden Familie angehörte. So besaß er durch Stiftung der Eltern die Hälfte der Burg Guttingen als Pfründe; 1301 verkaufte er für 100 Mark Silber dem Stadtvogt (Bruder des Bischofs Heinrich II.) zwei Häuser in Konstanz[38], und 1303 kaufte er für die gleiche Summe Einkünfte von den Kirchen in Ertingen, Mengen und Schnetzenhausen auf Lebenszeit[39]. 1310 schenkte er unter anderem ein Steinhaus in der Webergasse dem Konvent der Schwestern zu St. Peter bei der Rheinbrücke[40]. Gerade der Besitz eines Steinhauses unterstreicht die soziale und wirtschaftliche Stellung der Familie[41]. Außerdem wissen wir, daß seine Kurie in der Fischgasse lag[42]. Weiter hervorgehoben wird sein Ansehen dadurch, daß die Todestage sowohl seines Vaters Konrad wie auch seiner Mutter Adelheid im Konstanzer Nekrolog mit dem ausdrücklichen Hinweis auf ihn angeführt werden. Als sein eigener Todestag wird der 4. August im gleichen Nekrolog angegeben[43].

---

[34] Regesten der Bischöfe von Konstanz, Bd. 2 (1905) Nr. 2911, 2923, 3007, 3118, . . 6. 3232, 3245 und 3328; Thurgauer Urkundenbuch 4 (1931) Nr. 1125.

[35] Regesten der Bischöfe von Konstanz, Bd. 1, vgl. Register. Die Eintragungen im Liber decimationis, hrsg. von *Haid* im Freiburger Diöcesanarchiv 1 (1864) beziehen sich ebenfalls auf ihn.

[36] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3113, 3216.

[37] MG Necrologia 1, Konstanzer Nekrolog September 26, Dezember 11.

[38] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3236.

[39] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3328; im Regest ist versehentlich nicht angegeben, daß es sich ebenfalls um den Domherren und Magister Bertold von Lützelstetten handelt.

[40] Thurgauer Urkundenbuch 4 Nr. 1125.

[41] *H. Planitz*, Die deutsche Stadt im Mittelalter (1954) S. 267.

[42] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3238; im Regest ist versehentlich nicht angegeben, daß es sich um den Domherrn Bertold handelt.

[43] s. Anm. 37; weiter Konstanzer Nekrolog August 4.

Es ist verständlich, daß in allen Urkunden eines durch Besitz und Familie so ausgezeichneten und mit der Stadt und dem Bistum verbundenen Domherren der Bischof Heinrich II. († 1306) erscheint[44], auch wenn er selbst nicht der Aussteller ist; stammt er doch väterlicherseits aus dem Konstanzer Dienstmannengeschlecht von Klingenberg und mütterlicherseits aus dem derer von Kastell, die das Bürgerrecht in Konstanz besaßen. Besonders betont werden diese engen Bindungen zwischen Bischof und Domherrn noch dadurch, daß er neben dessen Verwandten, dem Domdekan, den Pröpsten von St. Stephan und St. Johann und dem Domherren Ulrich Richental schon 1299 vom Bischof zu seinem Testamentsvollstrecker ernannt wurde[45], — von einem Mann, dessen umfassende Gelehrsamkeit die Zeitgenossen rühmten; er war *magister* und *doctor decretorum.* Neben zahlreichen historischen Arbeiten — leider sind sie bisher nicht wieder aufgefunden — bewunderte man ihn auch wegen seiner nigromantischen Künste[46]. Als langjähriges Mitglied der Kanzlei Rudolfs von Habsburg (spätestens seit 1283 Protonotar, seit 1285 Vizekanzler und Gesandter des Königs bei Honorius IV.) hat er zweifellos noch Gelegenheit gehabt, Albertus Magnus persönlich kennenzulernen, der sich doch noch 1274 im Auftrage König Rudolfs, mit dem er befreundet war, zu Papst Gregor X. auf das Konzil von Lyon begab[47]. Es darf gewiß angenommen werden, daß dieser dem gelehrten Bischof Heinrich II. so nahe stehende Domherr und Magister Bertold in dessen naturwissenschaftlich-nigromantische Interessen und Kenntnisse eingeweiht wurde.

Da nun dieser Domherr — soweit wir sehen — im 14. Jahrhundert der einzige nachweisbare Magister gleichen Namens in Konstanz ist, darf man ihn wohl unbedenklich mit dem an der Universität Paris bezeugten *Magister Bertoldus de Constantia* gleichsetzen, zumal die beiden Erwähnungen nichts über Bertolds Alter wie auch über den Zeitpunkt seiner Ankunft in Paris aussagen. Es ist im Mittelalter nichts Ungewöhnliches, daß noch Männer im höheren Alter an eine Universität gehen, um dort zu studieren, einen akademischen Grad zu erwerben und zu lehren.

Als Magister konnte der Konstanzer Domherr, vielleicht als Leiter der Domschule, auch schon bezeichnet werden, ehe er in Paris den Titel des

---

[44] Über Bischof Heinrich vgl. Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 2847 bis 3440 e; ADB XI; *H. Breßlau,* Handbuch der Urkundenlehre I (²1913) S. 570.

[45] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3118.

[46] Diese Nachricht findet sich zuerst bei den gut unterrichteten Konstanzer Chronisten J. Stetter und G. Dacher, in: Chroniken der Stadt Konstanz, hrsg. von *Ph. Ruppert* (1891) S. 34; vgl. *Th. Ludwig,* Die Konstanzer Geschichtsschreibung bis zum 18. Jahrhundert (1894).

[47] Vgl. NDB I.

magister artium erwarb. Wir wollen auch nicht unerwähnt lassen, daß zum Jahre 1301 ein Magister Bertold in Bologna genannt wird, leider ohne genauere Angaben[48]. Die große zeitliche Spanne zwischen der ersten Nennung des Domherrn Bertold in Konstanz 1294 und der Tätigkeit des Magister Bertold in Paris seit 1329 braucht uns nicht zu beirren; stirbt doch der im gleichen Jahr 1294 ebenfalls zum ersten Male als Domherr genannte Konrad von Klingenberg, der noch in dem selben Jahr Propst von Bischofszell wurde, erst 1337 als Bischof von Freising[49]. Oft erhielten die Angehörigen angesehener Familien sehr früh die einträgliche Pfründe eines Domherrn, für die ja die niederen Weihen ausreichten[50].

Da wir keine weiteren Zeugnisse für Bertold aus Konstanz kennen, müssen wir annehmen, daß er bald nach 1310 diese Stadt verlassen hat. Er hatte sich trotz seiner Würde als Domherr schon vorher von der Verwaltung des Stiftes zurückgezogen. Über die Gründe hierfür lassen sich höchstens Vermutungen anstellen. Auffällig ist, daß der mit dem Bischof Heinrich II. so eng verbundene Domherr in keiner Urkunde oder Amtshandlung von dessen Nachfolger Gerhard, eines Franzosen, genannt wird, obgleich wir aus der Urkunde Bertolds von 1310 wissen, daß er damals noch in Konstanz anwesend war. Ganz augenscheinlich schätzte er den neuen Bischof nicht, den Clemens V. ernannt hatte, ohne daß das Kapitel gehört worden war. Gerade die Verschenkung des Steinhauses könnte darauf hindeuten, daß er daran dachte, Konstanz zu verlassen. Weiter läßt diese Schenkung vermuten, daß damals seine Eltern gestorben waren, denn in dem Steinhaus haben wir zweifellos das Stadthaus der Familie zu sehen. Ob er sich sofort nach Paris begab, wissen wir nicht, ebenso wenig wie lange er sich dort aufgehalten hat und ob er in Paris oder in Konstanz gestorben ist. Die Eintragung im Nekrolog sagt nichts über den Todesort und das Todesjahr aus.

Ist es nach alledem ein Zufall, daß wir 1334 über die erste eindeutig bezeugte Anwendung von Geschützen — so weit wir bisher sehen — gerade aus dem Konstanz benachbarten Meersburg hören? Damals verteidigte der Bischof Nikolaus I., der von den in Konstanz residierenden Domherren einstimmig gewählt worden war, die Stadt gegen Ludwig den Bayern und dessen Bischof Albrecht von Hohenberg. Der Konstanzer Chronist Gebhard Dacher, dessen Bericht auf den Angaben des bischöflichen Notars Johann von Ravensburg beruhen, schreibt: *Es was och alda etlicher maister, der sant uß schütz uß ainer büchs, die ainen schutzlichen*

---

[48] *G. Knod*, Deutsche Studenten in Bologna (1898), unter Bertold.

[49] Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 2874; *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands 5 (⁵1953) S. 1166.

[50] Bertold wird 1296 Priester genannt, vgl. Regesten der Bischöfe von Konstanz 2 Nr. 3007.

und herten don und klapf hette mit dem ußgang des schutz, also das vil menschen bayderlai geschlächt in gehör des schutz den beliegern als halbtod und onmächtig vilent uff das ertrich[51].

Ob es sich nun in Meersburg schon um ein wirkliches Geschütz oder noch um eine sogenannte Donnerbüchse handelt, wagen wir nicht zu entscheiden. Auf jeden Fall war die Anwendung neu, völlig überraschend und unerwartet für den Gegner. Auch Johann von Winterthur, der damals in Schaffhausen oder noch in Basel weilte, lobt die Verteidigung Meersburgs, wobei aus seinen Angaben nicht klar ersichtlich ist, was für Waffen die Verteidiger anwandten, ob nur Schleuderwaffen oder auch schon Pulverwaffen[52]. Schon bei der Belagerung der Stadt Cividale (1331) sollen zwei deutsche Ritter ein Geschütz besessen haben, das aber nur wenig zum Sieg beigetragen hat[53].

Über die Herkunft der eingangs (S. 317) erwähnten Feuerwerksbücher läßt sich — nicht zum wenigsten infolge der Kriegsverluste — nichts völlig Eindeutiges mehr ausmachen; es spricht aber sehr viel dafür, daß die älteste Handschrift aus Südwestdeutschland stammt. Weiter ist es wohl gleichfalls kein Zufall, daß Felix Hemmerli aus dem nicht weit entfernten Zürich der erste Chronist ist, der über Bertold berichtet. Die Beziehungen zwischen beiden Städten waren zu allen Zeiten eng, und von Hemmerli wissen wir, daß er verschiedentlich in Konstanz war (z. B. während des Konzils) — für einen Züricher Geistlichen nicht weiter verwunderlich, gehörte doch damals Zürich zur Diözese Konstanz.

Ob die Erfindung des Pulvers noch in Konstanz oder erst in Paris gelungen ist, vermögen wir bisher nicht anzugeben. Vieles spricht für Paris; außer den schon aufgezählten Gründen würde es sich dann auch leichter erklären, warum die Erfindung in der geschichtlichen Überlieferung von Konstanz keinen Niederschlag gefunden hat. Darf man nun schon annehmen, daß Bertold durch seinen vertrauten Umgang mit dem gelehrten Bischof Heinrich II. mit den Gedanken des Albertus Magnus bekannt geworden war, so ist es vollends sicher, daß er in Paris, wo damals auch Buridanus lehrte, an den Schriften des Albertus — auch den naturwissenschaftlichen — nicht vorbeigehen konnte. Aus dem Jahre 1304 ist uns ein Verzeichnis der Bücher erhalten, für die die Universität zum Schutze gegen Übervorteilung der Studenten Preise festgesetzt hat; unter diesen

---

[51] Dacher S. 43.

[52] Die Chronik Johanns von Winterthur, hrsg. von *F. Baethgen*, MG SS nova series 3 (1924) S. 109.

[53] *Muratori*, Rerum Ital. script. 24 p. 1228, vgl. *F. Popelka*, Die ritterliche Dienstreserve in der Grafschaft Görz u. das Aufkommen der Feuerwaffe, in: Festschr. z. Feier d. 200jährigen Bestehens des Haus-, Hof- u. Staatsarchivs 1 (1949) S. 503—11.

befinden sich u. a.: *De causis et proprietatibus elementorum, De mineralibus*[54].

Die Pariser Promotion eines Johann von Konstanz zum Lizenziaten im Beisein Magister Bertholds deutet aber weiter an, daß die Verbindung nach Konstanz nicht abgerissen ist. Wie das Verhältnis zum Konstanzer Domkapitel gewesen sein könnte, zeigen Beispiele aus dem Rotulus der Universität[55]. So bemühte sich die Englische Nation darum, dem Mindener Kleriker Magister Heinrich Hologh, dem früheren Prokurator der Nation, der keine Pfründe in der Diözese Minden besaß, bei der Kurie eine Praebende in Wildeshausen zu verschaffen. Dieses Beispiel und viele andere im Rotulus angeführte deuten darauf hin, daß Pariser Magister ihre Pfründe aufgaben, wenn sie in Paris tätig waren, aber weiter Mitglied ihrer Kirche blieben. Danach ist anzunehmen, daß Bertold zwar seine Konstanzer Pfründen als Domherr während seiner Abwesenheit nicht genossen hat, aber weiter Mitglied des Kapitels geblieben und daher auch im Konstanzer Nekrolog aufgeführt ist. Diese enge Bindung zwischen Bertold und dem Konstanzer Kapitel kann es verständlich machen, warum in Konstanz so früh gerade auf der Seite des Bischofs und Kapitels ein Geschütz verwandt worden ist.

Die erst kürzlich bekannt gewordene Nennung zweier Bürger mit der Bezeichnung *Donerscutte* in Soest zum Jahre 1330/31 zwingt uns, die Erfindung des Schießpulvers vielleicht noch etwas früher anzusetzen, als es Rathgen getan hat, nämlich in die Zeit um 1320. Gerade in Bertolds Pariser Tätigkeit sehen wir die Erklärung dafür, daß wir schon seit den dreißiger Jahren des Jahrhunderts nicht nur in Deutschland, sondern auch in den Niederlanden, Nordfrankreich und England immer wieder von Geschützen und Pulver hören, wobei — wie gesagt — die Bezeichnungen dafür schwanken und auch oft im einzelnen nicht eindeutig sind. Im Mittelmeerraum hingegen finden wir die frühesten sicheren Belege für die Verwendung des Schießpulvers in Verbindung mit der Erwähnung von deutschen Rittern und Söldnern. Es ist in unserem Zusammenhang nicht entscheidend, ob die eine oder andere Nachricht, die bei Rathgen angeführt ist, zeitlich ganz richtig eingeordnet oder ob sie nicht gar falsch interpretiert ist[56]. Eindeutig ist der Eindruck, daß aus weit voneinander entfernten Orten ohne erkennbaren Zusammenhang Nachrichten über Pulver und Geschütze oder ihre Anwendung vorliegen. Diese Erscheinung läßt sich nach unserer Auffassung am einfachsten dadurch erklären, daß der Erfinder des Schießpulvers an einem Orte tätig war, der für seine

[54] *Denifle-Châtelain* S. 107—12.
[55] *Denifle*, Reg. nat. Anglic. (s. Anm. 31) Anhang.
[56] *Rathgen* S. 665—710; *Popelka* a. a. O.

Zeit einen geistigen Mittelpunkt des Abendlandes darstellte. Es gibt wohl kaum einen Ort, der diese Aufgabe besser erfüllen konnte, als die Universität Paris. Im Zeitalter der Technik kann man vielleicht davon sprechen, daß eine Erfindung in der Luft liegt und daher an mehreren Orten etwa gleichzeitig gemacht werden kann. Für die Zeit um 1300 ist diese Erklärung aber doch wohl unvorstellbar, es fehlten dafür die Voraussetzungen. Es bedurfte der Begabung und des Glücks einer einzelnen Persönlichkeit hierfür, die mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Zeit vertraut war und durch Beobachten der Natur und zielbewußtes Experimentieren zu neuen Erkenntnissen gelangte. Ob er dabei das Pulver oder etwas anderes suchte, wird sich schwerlich entscheiden lassen; die späteren Berichte schwanken in ihren Angaben. Ausschlaggebend ist, daß die Treibwirkung der miteinander in Verbindung gebrachten Chemikalien klar erkannt und ausgewertet und daß weitere Versuche damit angestellt wurden. Solange es nicht gelingt, irgendwelche Schriften Bertolds oder Collegnachschriften seiner Schüler während seiner Pariser Tätigkeit zu finden, ist es müßig, danach zu fragen, auf welchen bereits vorhandenen Kenntnissen Bertolds Versuche aufgebaut sind. Wir müssen uns mit dem Hinweis begnügen, daß durch die engen Verbindungen zu Bischof Heinrich II. von Konstanz möglicherweise, durch seine Pariser Tätigkeit sicher Einflüsse des Albertus Magnus anzunehmen sind.

Zusammenfassend glauben wir sagen zu dürfen, daß sehr vieles dafür spricht, daß der Konstanzer Domherr Bertold von Lützelstetten, der Vertraute des Bischofs Heinrich II., und der *magister artium Bertoldus* an der Pariser Artistenfakultät gleichzusetzen sind mit dem seit langer Zeit gesuchten Erfinder des Schießpulvers. Wenn es auch bisher nicht gelungen ist, alle Phasen und Zusammenhänge seines Lebens aufzuhellen, so besteht doch einige Hoffnung, daß sich nunmehr noch weitere Nachrichten über ihn und seine Erfindung aufspüren lassen [57]. Schon jetzt aber halten wir uns für berechtigt zu der Feststellung: Magister Bertold, der Erfinder des Schießpulvers, ist kein Unbekannter mehr.

[57] Eine Durchsicht der Kataloge der französischen Departements-Archive sowie eine Anfrage bei Frau Prof. Anneliese Maier in Rom nach Handschriften eines *magister Bertoldus* blieb leider bisher ergebnislos.

Die Wehrhoheit in den deutschen Städten

Eine staatsrechtliche Untersuchung

von Erich Sander

In seinem Werk „Der Staat des hohen Mittelalters" schreibt Heinrich Mitteis „dem Moment der Wehrhaftigkeit für die Entwicklung der Städte entscheidenden Einfluß" zu[1]. Gerade diese Stellen haben den Anlaß zu schärfster Stellungnahme gegen das ganze Werk gegeben[2]. Es scheint also nötig, diese Frage erneut zu überprüfen und damit zugleich die geistige Einstellung der Bürger zum Kriegswesen zu untersuchen, also mit staatsrechtlichen auch geistesgeschichtliche Fragen zu verbinden. Weiter sieht man in der Wehrorganisation der Städte ein Weiterleben germanischer Anschauungen. Dabei wird übersehen, daß der Germane keine Wehrpflicht kannte, sondern ein Waffenrecht des freien Mannes: „Wer der Freiheit darbte, konnte zum Waffendienst im germanischen Gemeinwesen nicht herangezogen werden... Die germanische Frau war nicht fähig, die Waffen zu tragen. Das unbewaffnete Auftreten des Mannes galt als schimpflich"[3]. Es verknüpfen sich folgende Probleme: 1. Haben die Bürger das Recht, die Waffe als Krieger zu führen, nicht nur zu ihrem persönlichen Schutze? 2. Wer ist der Träger der Wehrhoheit, die das Tor- und Mauerrecht, das Schlüsselrecht und das Recht, eine Wehrsteuer zu erheben, einschließt? 3. Wer ist zur Heerfolge dem Reich gegenüber verpflichtet? Wie wird die dazu nötige Heeresmacht aufgebracht? In ihrem geschichtlichen Ablauf lassen sich diese Fragen nicht von der politischen Entwicklung innerhalb der Stadt trennen. Es müssen, dieser entsprechend, drei Perioden unterschieden werden: die Zeit des Stadtherrn, die der Patrizier- und die der Zunftherrschaft.

Weiter muß unterschieden werden zwischen der historischen Entwicklung und der Herausbildung des Rechtsbegriffes „Stadt". Letzterer

---

[1] *Heinrich Mitteis*, Der Staat des Hohen Mittelalters (Weimar, 4. Aufl. 1953), S. 233.

[2] *H. Becher*. Besprechung von Mitteis' Staat in: Geschichte in der Schule 2 (1949). S. 27 ff.

[3] *Hermann Conrad*, Geschichte der deutschen Wehrverfassung 1 (München 1939), S. 8, 5, 9.

ist erst im 12. und 13. Jahrhundert zum Abschluß gekommen; aber „Städte" hat es seit der Römerzeit gegeben. Von Bedeutung war hier die Kirche mit ihrer Forderung, daß der Bischof in einer Stadt wohnen müsse. So halten sich die alten Römerstädte, soweit sie Bischofssitze sind: Augsburg, Basel, Chur, Köln, Konstanz, Mainz, Metz, Regensburg, Speyer, Straßburg, Trier und Worms. Auch die Markttätigkeit dürfte kaum unterbrochen worden sein, zumal die kirchlichen Feste ein Zusammenströmen der Handeltreibenden begünstigten. Unter dem Einfluß der pseudoisidorischen Dekretalen dehnte sich die kirchliche Gerichtsbarkeit aus und erfaßte unter anderem: Tötung eines Menschen, Raub, Diebstahl, Betrug, Falsch-Zeugnis, Meineid, Wucher. Es konnten also gerade die Vergehen, die den Handelsverkehr störten, vor das geistliche Gericht gezogen werden. Dadurch bekam der Bischof die Möglichkeit, die Handeltreibenden zu schützen. In den unruhigen Zeiten des 6.—9. Jahrhunderts wird er häufig der einzige gewesen sein, der das konnte; beim Versagen der weltlichen Macht mußte die Kirche helfen. Soweit sich Mauern aus der Römerzeit erhalten hatten, mußten sie in Ordnung gehalten oder erneuert werden. Das Recht hierzu hatte seit der Karolingerzeit nur der König. Solange dem Stadtherrn das Befestigungsprivileg fehlte, mußte er auf andere Weise für die Erhaltung Sorge tragen. Als Grundherr konnte er zwar seine Grundholden heranziehen; wo das nicht ausreichte, mußte ein kirchlicher Druck nachhelfen. Als das Christentum Reichsreligion wurde, paßte sich das Kirchenrecht dem römischen Reichsrecht an und übernahm, was es gebrauchen konnte. So bekam der Bischof das Recht, die Gläubigen zum Bau von Kirchen und kirchlichen Gebäuden, zu deren Erhaltung und zum Unterhalt des Klerus mit Hand- und Spanndiensten sowie mit Steuern und Sachlieferungen heranzuziehen. In Erweiterung dieser Rechte war es ihm möglich, auch bevor er rechtlich Stadtherr wurde, von allen Einwohnern, Freien wie Hörigen, Dienstleistungen auch für städtische Belange zu fordern. So wurde der Bischof weitgehend Herr der Stadt[4]. Im 10. Jahrhundert bekommt er dann das Befestigungsrecht, d. h. der bisher bestehende Zustand wird staatsrechtlich sanktioniert. Man sagt aber besser für Befestigungsrecht Wehrhoheit, denn der Stadtherr hatte ja nicht nur für die Mauern Sorge zu tragen, sondern auch für die Sicherheit auf der Landstraße, Geleitschutz, Verteidigung der Stadt.

[4] *H. Planitz*, Frühgeschichte der deutschen Stadt, Zeitschr. d. Sav. Stiftung f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 63. 1943, S. 7; *Mitteis*, a. a. O., S. 232 f.

Die Zeit der Stadtherren

„Nur Reichslehen verpflichtet zum Reichskriegsdienst“ [5]. In den Aufgebotsschreiben wird nicht die Stadt, sondern der Stadtherr als heerfolgepflichtig aufgezählt. So soll der Bischof von Speyer, nicht die Stadt, 20 Bewaffnete stellen [6]. Das beruht auf dem Lehnsrecht. Der Stadtherr entledigt sich seiner Verpflichtung durch seine Ministerialen, nicht durch ein Bürgeraufgebot. Wenn Conrad eine Heerespflicht der Städte annimmt, die land- und staatsrechtlich bestimmt ist, so hat er die Zeit nach dem Interregnum im Auge [7]. Aber auch dann ist nur die Stadt als solche, nicht der einzelne Bürger wehrpflichtig; die Stadt kann an Stelle der Bürger ebenso gut Söldner schicken. Eine persönliche Dienstpflicht der Bürger dem Reich gegenüber kann hiervon nicht abgeleitet werden. Auch für die Städte, die die Herrschaft des Stadtherrn abgeworfen haben oder die von vornherein als königliche gegründet worden waren, bestand ursprünglich eine Heerfolgepflicht nicht. Sie zahlen nur eine Heersteuer. Erst um 1310 erscheinen zum ersten Male städtische Kontingente auf der Romfahrt [8]. Von jetzt an beruht die Verpflichtung auf staatsbürgerlicher Basis [9]. Sie entwickelt sich aber nicht zur allgemeinen persönlichen Dienstpflicht des einzelnen Bürgers dem Reich gegenüber, sondern bleibt eine Verpflichtung der Stadt, deren eigene Angelegenheit es ist, die geforderte Mannschaft zusammen zu bekommen.

Wie die Reichsheerfolge dem Stadtherrn obliegt, so ist er auch im Besitz des Befestigungsrechtes. Das ist ein Regal, das sich die Stadtherren seit dem 10. Jahrhundert aneignen. Die Oberaufsicht des Reiches beschränkt sich dabei auf ein Minimum und stand tatsächlich nur auf dem Papier [10]. Die ältesten Stadtmauern werden von Stadtherren angelegt [11] oder, wo sie noch aus der Römerzeit bestanden, ausgebessert: so in

---

[5] *P. Schmitthenner*, Lehnskriegswesen und Söldnertum im abendländischen Imperium des Mittelalters, H. Z. 150 (1934), S. 237.

[6] *W. Altmann* und *E. Bernheim*, Ausgewählte Urk. z. Verf. Gesch. Deutschlands im Mittelalter (Berlin 1909), S. 188, aus der Zeit Ottos II.

[7] *H. Conrad*, Der Gedanke der allgemeinen Wehrpflicht in der deutschen Wehrverfassung des Mittelalters, Wehrrechtliche Abh. hg. von H. Dietz, Heft 5 (Berlin 1937). S. 16.

[8] *H. Fischer*, Die Teilnahme der Reichsstädte an der Reichsheerfahrt vom Interregnum bis zum Ausgang Kaiser Karls IV. (Diss. Leipzig 1883), S. 21.

[9] *Conrad*, Wehrpflicht S. 16; 12.

[10] *E. Rütimeyer*, Stadtherr und Stadtbürgerschaft in den rhein. Bischofsstädten, 13. Beiheft zur Vierteljahrsschrift f. Soz. u. Wirtschaftsgesch. (1928), S. 118.

[11] Planitz, a. a. O., S. 35.

Basel[12], Straßburg[13], Speyer, Worms, Mainz, Köln, Lüneburg[14]. Hat der Stadtherr für Tore und Mauern die Verantwortung, so bekommt er andererseits das Recht, die Einwohner zum Bau heranzuziehen. „Entscheidend war das Vorbild der Römerstadt, und es ist kennzeichnend, daß es die Bischöfe waren, die diesem Beispiele folgten"[15]. Dem Befestigungsrecht des Stadtherrn steht eine Befestigungspflicht der Bürger gegenüber. Sie umfaßt nicht nur die eigentlichen Bauarbeiten, sondern auch sachliche Leistungen, die für die Sicherheit der Stadt in Frage kommen. So müssen nach dem Straßburger Recht von den Schmieden Riegel und Ketten für die Tore geliefert werden[16], bei Belagerungen 300 Pfeile. Diese Pflichten gelten für alle Einwohner, einschließlich der Geistlichen[17]. In einigen Städten werden auch die Juden hierzu herangezogen, z. B. in Augsburg im Jahre 1298[18], in Speyer im Jahre 1084. „Die Leistungen sind fest normiert, wie es sich bei Leistungen freier Untertanen gebührt."

Hier muß gefragt werden, wie es zu diesem Recht des Stadtherrn gekommen ist. Die Burgbaupflicht erstreckt sich von Anfang an nicht nur auf den Mauerbau, sondern umfaßt zugleich Straßen- und Brückenbau; Beyerle sieht darin einen Teil der allgemeinen Wehrpflicht, in der Art, daß wer heeresdienstuntauglich ist, arbeitsdienstpflichtig sei[19].

Nun beklagt sich schon Vegetius am Ende des 4. Jahrhunderts, daß die fremden Söldner, unter denen die Germanen die größte Rolle spielen, selbst mit den Mitteln der römischen Heeresdisziplin nicht zum Schanzen zu bringen seien[20]. Dieselbe Erscheinung findet sich bei den Knechten des Mittelalters. Auch diese lehnen jede Schanzarbeit als unwürdig ab. Hält man beides zusammen, so muß daraus geschlossen werden, daß Schanzarbeit als etwas des freien Mannes Unwürdiges empfunden wurde, daß er zwar bereit war, Burgen zu bewachen und zu verteidigen, aber nicht zu bauen.

---

[12] *Rütimeyer*, a. a. O., S. 115.

[13] *F. Keutgen*. Unters. über den Ursprung der deutsch. Stadtverfassung (Leipzig 1895). S. 143. Stadtrecht von 1150 § 80.

[14] Urkundenbuch der Stadt Lüneburg, hg. von W. F. Volger I (Hannover 1872), Nr. 618 vom 27. X. 1369.

[15] *Planitz*, a. a. O., S. 35.

[16] *F. Keutgen*, Urkunden z. Städt. Verf. Gesch. (Berlin 1899), Nr. 126, § 106, 107; *ders.*, Stadtverfassung S. 151. *Altmann-Bernheim* Nr. 190.

[17] *Rütimeyer*, a. a. O., S. 120, 123.

[18] U. B. der Stadt Augsburg, hg. von Chr. Meyer I (1874) Nr. 167 *(und haben das gelobet mit unser triwen in aides weis uns, unser man und frawen).*

[19] *F. Beyerle*, Zur Wehrverfassung des Hochmittelalters, Festschrift für E. Mayer (Weimar 1932), S. 32.

[20] *Fl. Vegetius Renatus*, Epitome rei militaris, ed. Lang (Leipzig 1885) I, 21.

Über die Schanzarbeit in der Frühzeit gibt es kaum Berichte. Zum erstenmal erzählt uns Jordanes in seiner Gotengeschichte davon. Das Grab für König Alarich wird von Gefangenen gegraben, die dann getötet werden. Also nicht einmal wenn es sich darum handelt, dem König eine unauffindbare Grabstelle zu schaffen, greifen die Goten zum Spaten. Dann verlangt Theoderich der Große von seinen Goten Baudienste. Er übernimmt dabei die im römischen Reich entwickelten Einrichtungen[21]. Doch wenn er die Goten dazu heranziehen kann, dann nur dadurch, daß er Burgwerk und Burgwart miteinander verknüpft. Dasselbe findet sich im Edikt von Pistis vom 2. Juni 864; im § 27 wird bestimmt, daß, wer nicht gegen den Feind ziehen kann, Bau- und Wachdienste zu leisten habe[22]. Durch die Verbindung von Wehrpflicht und Baudienst wurde es möglich, alle Freien zu letzterem aufzurufen. Richtunggebend war das römische Kaiserrecht. Eindeutig ist aber die Lage auch im Frankenreich nicht; es muß durch Inquisition festgestellt werden, wen solche Fronpflicht trifft; auch jetzt finden sich immer noch Freie, die nicht zu solchen Diensten verpflichtet waren, sondern nach altem germanischen Recht lebten[23].

Im Osten hat sich das alte Recht länger gehalten. In seiner bekannten Anordnung befiehlt Heinrich I. dem neunten Mann in den „Städten" zu wohnen; das Bauen mag Aufgabe der Liten gewesen sein. Das läßt sich daraus erschließen, daß bei der Befestigung des Klosters Fritzlar nur Hintersassen, nicht die ganze Bevölkerung beteiligt ist. Das hier Gesagte zeigt eindeutig, daß sich noch keineswegs überall die Verpflichtung der Freien zum Burgen-, Brücken- und Straßenbau durchgesetzt hatte[24]. Jedenfalls nicht im Frieden; in Kriegszeiten herrschen andere Verhältnisse, da ist das Recht des Herzogs oder Grafen umfassender. Erst unter Otto I. ist diese Angelegenheit endgültig zu ungunsten der Freien geklärt worden. Ob die Verbindung mit Italien oder der Erwerb der Kaiserkrone entscheidend dazu beigetragen hat, wage ich nicht zu entscheiden; daß aber die Regelung dem römischen Recht entsprechend getroffen wird, wird urkundlich durch den Erlaß vom 9. 7. 965 belegt: Die Einwohner der Umgebung haben die Verpflichtung, die Stadt zu bauen, nach König- und Kaiserrecht[25]. Das ist so zu verstehen:

---

[21] *W. Enßlin*, Theoderich der Große (München 1947), S. 207, 202.

[22] M. G. Cap. II. 321/22.

[23] *Beyerle*, a. a. O., S. 33.

[24] *C. Koehne*. Burgen, Burgmannen und Städte, H. Z. 133 (1925) S. 7; vgl. Widukind Sachsengesch. I, 35, dazu I, 14.

[25] *Keutgen*, Urkunden Nr. 6 vom 9. Juli 965: *pro incolumitate regni et imperii nostri bannum nostre regie vel imperatorie dignitatis in urbe Magadaburg et opus construende urbis a circummanentibus illarum partium incolis nostro regio vel imperatorio iuri etc.*

Nach altsächsischem Volksrecht, dessen Erbe der König ist, werden die Liten zum Baudienst herangeholt und auch die Freien, wenn Krieg droht; dem Kaiser, dem Rechtsnachfolger der Caesaren, sind auch die Freien jederzeit zu Diensten verpflichtet. Kraft dessen werden nun auch sie zum Mauerbau herangezogen. Soweit das Bauern waren, mag es geringe Schwierigkeiten gemacht haben; wohl aber beim handeltreibenden Kaufmann; denn dieser ist während des Sommers gewöhnlich auf Fernfahrt. Daher erhalten diese das Privileg, diese Pflicht mit Geld abzulösen[26]. Diese Art kennt das germanische Recht nicht; in dem Augenblick, in dem sich die persönliche Leistung in eine Steuer verwandelt, wird der germanische Rechtsboden verlassen, auch da, wo die Burgwerkpflicht als eine Weiterbildung der allgemeinen Wehrpflicht angesehen wurde.

Die älteste Bauordnung hat Worms (entweder um 900 oder um 1000). Das Charakteristische daran ist, daß die Einwohner der Stadt als Baupflichtige nicht erwähnt werden, sondern die ganze Baulast auf den Bauern der umliegenden Dörfer ruht[27]. Dasselbe gilt von Augsburg[28] und besonders für die rheinischen Burgbänne. Das ist das Recht des Grundherrn. Dabei bauen die Bauern nicht für sich, sondern leisten Frondienste allein zugunsten anderer. Denn nur für einen kleinen Teil der Dorfbewohner kommt eine Zufluchtsmöglichkeit in Betracht. Bei der weiten Entfernung von der Stadt ist es nicht möglich, diese bei Gefahr rechtzeitig zu erreichen. Die unglückliche Lage manches Vorortes verhindert das, wie Koblenz und Mainz an einem äußeren Zipfel des Burgbannes liegen[29]. Augsburg, Koblenz, Mainz, Worms sind also nicht als Fluchtburgen alter Art zu werten, daher kann auch der Burgbann der Dörfer nicht als ein Ausfluß des germanischen Heerbannes betrachtet werden[30]. Wahrscheinlicher haben wir hier ein Weiterleben der römischen Anschauung zu sehen, nach der das Land der Stadt gehört, wieder vermittelt durch die Kirche, denn der kirchliche Herr über das Land, der Bischof, muß in der Stadt wohnen.

Den Germanen waren Sachlieferungen für den „Staat" fremd. Zwar kannten sie schon in der Wanderzeit die Unterstützung des einzelnen

---

[26] *Keutgen*, Urkunden 78, Quedlinburg, den 25. 4. 1134.

[27] *Keutgen*, Urkunden 31; *Beyerle*, a. a. O., S. 46 ff.

[28] *W. Paulus*, Beiträge zur Errichtung der Stadtverfassung von Augsburg (Diss. Tübingen 1904). S. 52, Anm. 2.

[29] *Beyerle*, a. a. O., besonders die Karte der rhein. Burgbänne am Schluß.

[30] Gegen *Conrad*, Wehrverfassung S. 146, Wehrpflicht S. 9. Im Osten liegen die Dinge anders; die Burgen Heinrichs I. sind als Fluchtburgen gedacht, daher war der König auch nach altem Recht berechtigt, die Landschaft heranzuziehen, vgl. *E. Sander*, Die Heeresorganisation Heinrichs I., Hist. Jb. 59 (1939).

Kriegers mit Sachwerten durch seine Genossen. Ein Genosse hilft hier rein persönlich dem andern, wie er selbst jederzeit in Verlegenheit kommen kann, solche Hilfe in Anspruch zu nehmen. Seine Verpflichtung ist damit nicht erschöpft, sondern er kann trotz der Unterstützung jederzeit selbst zum Dienst herangezogen werden. Anders im römischen Recht. Burgwerk, Brücken- und Straßenbau, die Lieferung von Futter, die Gestellung von Transportmitteln, die Quartierlast gehören zu den vornehmsten Pflichten der Untertanen. Weiter können diese Verpflichtungen jederzeit mit Geld abgegolten werden. In der deutschen Rechtsgeschichte erscheinen die „Untertanen" mit ihren Pflichten zuerst in der Merowingerzeit im ehemaligen Gallien; Theoderich kennt sie noch nicht und trennt scharf „Untertanen" und Goten[31]. Sie gehen auf das servitium regis zurück[32]. In allen ihren Formen gehen sie dann in die Wehrordnung der deutschen Städte ein. So wird den Ulmern und Ravensbergern auferlegt, die Pferde der Krieger in der Herberge aufzunehmen[33]. Das Stellen von Zugtieren findet sich wieder in der Form der Wagenstellung für Städter und Dörfler[34]. Speyer stellt Schiffe, gewährt die Möglichkeit eines Marktes und erlaubt dem Herzog Philipp von Schwaben mit 30 Rittern einzureiten[35]. In einzelnen Städten werden bestimmte Gewerke mit besonderen Leistungen betraut. So müssen nach Straßburger Recht die Schmiede im Kriegsfalle 300 Pfeile liefern, die Schuster, Sattler, Handschuhmacher dem Bischof, wenn er zu kirchlichem oder kaiserlichem Dienst ausfährt, die Erzeugnisse ihres Handwerkes[36]. Augsburg gibt durch die Gewerke dem Bischof für die Romfahrt Handschuhe und Kappe, durch die Stadt außerdem eine geldliche Unterstützung[37]. Selbst diese Leistungen halten sich in engen Grenzen; bei höheren Forderungen muß er sich in der Form der Bede an die

---

[31] *Enßlin.* a. a. O., S. 193, 207, 245 f.

[32] *Schröder-von Künßberg,* Deutsche Rechtsgeschichte, 7. Aufl. (Leipzig 1932), S. 210.

[33] *Keutgen,* Urkunden 156 § 28, 9. Aug. 1296.

[34] U. B. Straßburg I Nr. 616 § 103; U. B. Augsburg II, S. 74; *K. Saur,* Die Wehrverfassung in den Schwäbischen Städten des Mittelalters (Diss. Freiburg 1911), S. 45; *Keutgen,* Urkunden 21 a; *R. Koebner,* Die Anfänge des Gemeinwesens der Stadt Köln (Bonn 1922), S. 331.

[35] U. B. Speyer, hg. von *A. Hilgard* (Straßburg 1885), Nr. 22. S. 25, 21. Jan. 1198.

[36] *Altmann-Bernheim* Nr. 78 vom 13. 9. 1084.

[37] *Chr. Meyer,* Das Stadtbuch von Augsburg (Augsburg 1872), S. 311 § 11. Stadtrecht vom Jahre 1104.

Bürger wenden[38]. So im I. Straßburger Stadtrecht[39], in Bern[40], Frankfurt[41]. Diesen Pflichten unterliegen alle Bürger der Stadt, einschließlich der Juden. Wir dürfen also die Verpflichtung zum Mauerbau und zu den sachlichen Leistungen nicht in Zusammenhang mit der germanischen allgemeinen Wehrpflicht bringen, sondern müssen sie vom Recht des Stadtherren, das in diesem Falle auf römischem Recht beruht, herleiten. Andererseits beruht die praktische Durchführung auf genossenschaftlicher, d. h. germanischer Grundlage. Die weitere Entwicklung ist dann in den einzelnen Städten verschieden. In einigen, vor allem in den schwäbischen, gehen die genossenschaftlichen Formen verloren. Andere bewahren sie bis zum Beginn der Neuzeit, so Augsburg, Basel, Rottweil, Straßburg, Überlingen, Ulm, Villingen[42]. Bei keiner Stadt aber läßt sich unter der Herrschaft des Stadtherren eine Verpflichtung der Bürger zu persönlicher Heerfolge nachweisen.

Wir kommen zur Stadtbewachung. Verantwortlich ist auch hier der Stadtherr, der seinerseits auf die Bürger zurückgreifen kann. Schon für die Germanen ergab sich die Notwendigkeit, ihre Fluchtburgen zu bewachen. Wenn wir auch nichts Genaues über die Wachordnung wissen, so muß diese doch zu den Obliegenheiten des freien Kriegers gehört haben, denn bis ins 9. und 10. Jahrhundert haben sich die deutschen Bezeichnungen „wacta" und „warda" gehalten, die erst später durch die lateinischen Vokabeln abgelöst werden. Ebenso ist die Verteidigungspflicht ein Ausfluß des Waffenrechtes und haftet nur an den Freien. Das beweist die Regelung, die Heinrich I. für die Saalebefestigungen getroffen hat[43]. Auch die Landwehr erfaßt nur die, die im Besitze des Waffenrechtes sind[44]. Nun entsteht etwas Neues: in den Städten werden diese Pflichten auf alle Einwohner ausgedehnt, sogar auf Priester[45] und Juden[46]. So werden sie in Köln in die allgemeine Wachordnung einbezogen und haben die Bewachung und Verteidigung des Judentores übernommen[47].

---

[38] *E. Berner*, Zur Verfassungsgesch. der Stadt Augsburg, Gierkes Unters. 5 (Breslau 1879), S. 82.

[39] *Altmann-Bernheim* Nr. 190 vom Jahre 1150 §§ 91, 106.

[40] *Keutgen*, Urkunden Nr. 134 vom 15. 4. 1218, Abs. IX § 2.

[41] *Keutgen*, Urkunden Nr. 155 vom 24. 1. 1297 § 26. Hier ist schon der Rat Stadtherr.

[42] *Saur*, a. a. O., S. 35.

[43] *E. Sander*, a. a. O., S. 6.

[44] *Conrad*. Wehrpflicht S. 4. [45] Ebenda S. 10.

[46] *Altmann-Bernheim* 78 vom 13. 9. 1084.

[47] *H. Fischer*. Die verfassungsrechtliche Stellung der Juden in den deutschen Städten während des 13. Jahrh., Gierkes Untersuchungen 140 (Breslau 1931), S. 101; 157.

Hier ist die Rechtsgrundlage verschieden. Wenn der Bischof von Speyer die Juden zu Burgwerk und Burgwacht ansetzt, so tut er das als kirchlicher Grundherr[48], das deutet auf römisches Recht, vermittelt durch die Kirche. Die hörigen Kaufleute und Handwerker können auf Grund der Treue- und Gehorsamspflicht gegen ihren Herrn herangezogen werden. Für die freien Kaufleute und Handwerker gilt die allgemeine Wehrpflicht, zu der der Stadtherr als Graf bannen kann. Die Ministerialen endlich, die das Rückgrat der Verteidigung bilden, unterstehen dem Lehnsrecht. Diese vielgestaltige Rechtsgrundlage ist noch im 10. und 11. Jahrhundert lebendig. Aber dadurch, daß die Bürger dem Stadtherrn gegenüber zu gleichen Leistungen verpflichtet sind (hier sind nur die behandelt, die die Wehrhoheit betreffen), entsteht ein städtisches Gemeinschaftsgefühl, das sich dann in revolutionärer Form gegen ihn wendet. Daraus wieder entsteht ein neues Recht, das auf der Gleichheit aller Einwohner beruht und schließlich auch die kaiserliche Anerkennung findet[49].

Zuerst zeigt sich das Gemeinschaftsbewußtsein darin, daß die Bürger versuchen, die Rechte des Stadtherrn einzuschränken; andererseits will die Gegenseite auch die Freien dem Hofrecht unterwerfen. Der Stadtherr ist bestrebt, die Verteidigungspflicht der Bürger zu einer Auszugspflicht zu erweitern. Diese wehren sich dagegen; so kommt es zu verschiedenartigen Kompromissen. Die Bürger verpflichten sich, mit dem Stadtherrn auszuziehen, aber nur für die Dauer eines Tages; bei Sonnenuntergang müssen sie wieder zu Haus sein[50]. Oder ein Teil von ihnen nimmt den Stadtherrn „gewissermaßen" als Lehnsherrn an, sie werden gleichsam seine Ministerialen[51]. Doch gelingt es auch, die völlige Freiheit von der Auszugspflicht zu bewahren, selbst dem Reich gegenüber, wie das Lübeck am 19. 9. 1188 und Goslar am 13. 7. 1219 bestätigt wird[52]. Wenn sich eine Verpflichtung, an Kriegszügen teilzunehmen, nicht nachweisen läßt, so haben doch die Städte freiwillig in

[48] Die von den Juden gezahlte Steuer wird zum Verbrauch der Brüder bestimmt; der Boden ist z. T. von Erben der Kirche geschenkt; der Begräbnisplatz ist dem Grundbesitz der Kirche entnommen. *Altmann-Bernheim* Nr. 78 §§ 1, 3.

[49] Regensburger U. B. in Monumenta Boica 53 (München 1912) Nr. 78 vom 20. Jan. 1251. *duximus faciendam, ut tam spirituales quam seculares, cuiuscumque condicionis existant, et iudei servi camere nostre specialiter statuta, que per eosdem cives facta fuerint, super premissis cum eis custodiant et observent, maxime cum hii qui similem cum aliis suscipiant vitam, similem in legibus sentire debeant disciplinam. Conrad,* Wehrverfassung S. 149.

[50] *Rüdimeyer,* a. a. O., S. 140; *Keutgen,* Urkunden Nr. 133, § 33.

[51] *H. Delbrück,* Gesch. der Kriegskunst im Rahmen der politischen Gesch. 3 (Berlin 1907), S. 378, Anm. 3.

[52] *Keutgen,* Urkunden Nr. 152 § 13; Nr. 153 § 14.

den Kampf zwischen Kaiser und Fürsten eingegriffen. Sie können sich dabei gewisse Hoheitsrechte aneignen, z. T. als kaiserliche Privilegien, z. T. aber nur tatsächlich, ohne rechtliche Anerkennung. Im Kampf für Heinrich IV. kommt Köln zwar in den Besitz der Stadtbefestigung, aber erst hundert Jahre später erwirbt es das Befestigungsrecht[53]. Wichtiger aber ist, daß in diesen Kämpfen ein Teil der Bürger sich eine Waffentüchtigkeit erwirbt, durch die es dann möglich wird, die Herrschaft des Stadtherrn abzuschütteln.

Die kriegerische Tüchtigkeit wird in den Quellen so gering gewertet, daß Delbrück urteilen muß, daß „die Bürger namentlich gegen Raubritter ausgezogen seien, aber das seien doch mehr Raufereien als Krieg gewesen“ [54]. Entgegengesetzt ging nach Conrad „ein kräftiger Zug kriegerischen Geistes durch die Bürgerschaft“ [55]. Die abschätzige Bemerkung Lamberts sei wenig glaubhaft. So steht Ansicht gegen Ansicht. Aber ist es angängig, die Quellen ohne weiteres beiseite zu schieben? Auch ist zu beachten, daß die meisten Schlachten des Mittelalters ohne Beteiligung der städtischen Kontingente geschlagen wurden. Eine Weiterentwicklung der städtischen Wehrform hat es nicht gegeben, der Ritter wird vielmehr vom Landsknecht abgelöst. Ferner beschlossen schon im Jahre 1256 die Bürger, ihre Kämpfe mit Söldnern zu führen. Und noch eins: Zwar sind die Städte klein, etwa 5000 bis 6000 Einwohner[56]. Das ergibt bei 60 Jahrgängen rund 80 bis 100 Menschen für den Jahrgang, davon die Hälfte Männer. Rechnet man die Jahre 20 bis 40 für auszugsfähig, so hätte die Stadt 800 bis 1000 Manns ins Feld schicken können. Dabei blieb beinahe eine gleiche Zahl für die Stadtverteidigung zurück. Zum Vergleich: Zur Schlacht auf dem Lechfelde zog der König von Böhmen mit 1000 Mann dem Kaiser zu Hilfe[57]. Bei einer im Verhältnis zur Kleinheit der Heere so ungeheuerlichen Kampfkraft der Stadt ist es nicht verständlich, daß die Städte militärisch eine so geringe Rolle gespielt haben. Noch weniger sind die Soldverträge zu erklären, die die Städte mit Rittern seit der Mitte des 13. Jahrhunderts schließen, wobei es sich um wenige Menschen (24 oder 25) handelt, die der Stadt zu Hilfe kommen sollen. Bei diesem Befund muß die Wertung Delbrücks wohl als zu Recht bestehend anerkannt werden. Nur zur Unterstützung der eigentlichen Krieger können die Bürger Verwendung fin-

[53] *F. Rörig*, Die europäische Stadt, Propyläen-Weltgeschichte IV (Berlin 1933), S. 286.
[54] *Delbrück*, a. a. O., S. 380.
[55] *Conrad*, Wehrverfassung S. 104.
[56] *I. Kulischer*, Allgemeine Wirtschaftsgesch. des Mittelalters und der Neuzeit (München 1928), S. 168.
[57] *Delbrück*, a. a. O., S. 98. Dort weitere Zahlen.

den. Die eigentliche Kraft der Stadt liegt in ihren Mauern, die rein defensiv von den Ministerialen im Verein mit den Bürgern verteidigt werden; eine wirkliche militärische Kraft, die sich auch im Angriff zeigt, läßt sich nicht nachweisen. Begründet ist dieses geringe soldatische Können in einem neuen Arbeitsethos. „Die eigene wirtschaftliche oder kulturelle Werte erzeugende Arbeit ist für den Bürger die erste Voraussetzung eines sinnerfüllten Daseins geworden. Die Arbeit ist für ihn als Quelle aller irdischen Werte an die Stelle des Krieges als des Vaters aller Dinge getreten“ [58].

Ursprünglich hatte der freie Bürger der Stadt wie jeder freie Mann das Recht und die Pflicht, die Waffen zu tragen. Dann wandelte sich das Heerwesen so, daß in der Praxis die allgemeine Wehrpflicht verschwindet und an ihre Stelle der Wehrstand, die Ritter, traten. Schon die Schlacht auf dem Lechfelde wird „von 7000 bis 8000 Reitern, die alle durchgebildete Berufskrieger sind“, geschlagen [59]. Die allgemeine Wehrpflicht besteht nur noch nominell. Dem folgt das Recht. Bürger und Bauern (in den Landfrieden werden beide zusammen genannt) [60] werden in ihrem Waffenrecht sehr beschränkt. Um 1100 haben beide nur noch das Recht, zu ihrer persönlichen Verteidigung Waffen zu tragen. Geht der Kaufmann auf Fernfahrt, hat er das Recht, ein Schwert bei sich zu führen, aber tragen darf er es nicht; entweder muß er es am Sattel festbinden oder auf dem Wagen lassen. Das ist das Reichsgesetz und soll in allen Teilen des Königreiches gelten [61]. In anderen Landfriedensgesetzen werden die Kaufleute zusammen mit den Klerikern, Weibern, Bauern, Fischern, Juden als die Menschen aufgezählt, die überall für ihre Person wie für ihre Habe unter Friedensschutz stehen [62]. Wer aber unter dem Friedensschutz steht, hat nicht das Recht, sich an einer Kampfhandlung zu beteiligen; erlaubt ist nur Selbsthilfe zu Verteidigung des eigenen Lebens [63]; aber auch diese läßt sich nicht mit dem

---

[58] *F. Steinbach*, Geburtsstand, Berufsstand und Leistungsgemeinschaft. Studien z. Gesch. des Bürgertums, Rhein. Vierteljahrsblätter 14 (1949), S. 36.

[59] *Delbrück*, a. a. O., S. 113.

[60] *Altmann-Bernheim* Nr. 114, vom Jahre 1104 und die folgenden.

[61] *Altmann-Bernheim* Nr. 115. Reichslandfriede vom Jahre 1152. § 13: *mercator negotiandi causa provinciam transiens gladium suum sue selle alliget vel super vehiculum suum ponat, ne unquam laedat innocentem, sed ut a praedone se defendat.*

[62] *Altmann-Bernheim* Nr. 120, *Treuga Henrici* vom Jahre 1224, § 1: *Clerici, mulieres, moniales, agricole, mercatores, iusti venatores, piscatores, Judei omni die et tempore firmam pacem habebunt in personis et in rebus.*

[63] Reichslandfriede von 1152 §§ 1, 3. Landfriede vom 18. 2. 1179, § 7. *Altmann-Bernheim* Nr. 115; 116.

Prinzip des Landfriedens vereinen[64]. Daher anerkennen die meisten Stadtrechte nicht das Recht der Selbstverteidigung. Fast durchweg heißt es ohne Einschränkung: Wer innerhalb des Stadtfriedens einen anderen tötet, wird hingerichtet[65]. Erst „seit dem 13. Jahrhundert erscheint das Recht der Notwehr als Fortbildung des Tötungsrechtes gegenüber dem handhaften Angreifer, meist mit der Folge der Straflosigkeit der Notwehrhandlung“[66]. Doch mußte ein Wehrgeld gezahlt werden. Führend sind hier wohl die Städte gewesen; so Wien, doch muß hier die Notwehr durch Gottesurteil nachgewiesen werden, ebenso im Augsburger Stadtrecht[67]. Was so für den einzelnen gilt, ist auch für die Stadt Rechtens. Als im Jahre 1254 einzelne Städte (Mainz, Worms) im Vertrauen auf die Kraft des rheinischen Städtebundes zur Selbsthilfe und zu einer Sonderaktion schreiten, wird das noch in demselben Jahre von den Städten selbst unterbunden[68].

Es ergibt sich also folgende Antinomie: Der Bürger hat nur ein beschränktes Waffenrecht und soll möglichst nicht von der Waffe Gebrauch machen. Andererseits ist er aber verpflichtet, die Stadt mit eigener Hand zu verteidigen und unter Umständen zur Zerstörung eines Raubnestes oder um die Aufhebung unrechtmäßiger Zölle zu erzwingen, selbst auszuziehen. Doch ist letzteres wieder umstritten, denn in der Fassung des rheinischen Städtebundes vom 6. 10. 1254 heißt es nur, daß die Städte so gerüstet sein sollen, daß sie jederzeit gegen einen Friedensbrecher einschreiten können und daß sie dazu „Kriegsschiffe“ mit Bogenschützen ausrüsten und Reiter und Fußvolk bereithalten sollen[69]. Das können auch Söldner sein. Im übrigen ist der ganze Beschluß völlig defensiv gehalten, man will möglichst mit Sanktionen auskommen[70].

---

[64] *H. Boos*, Gesch. der rhein. Städtekultur (Berlin 1897) I S. 541.

[65] Bern vom 15. 4. 1218 § 28: *quicumque infra terminos et pacem urbis aliquem occiderit, sine omni contradictione decollari debet*, *Keutgen*, Urk. Nr. 134. Straßburg vom Jahre 1214 §§ 9. 10, *Keutgen*, Urk. Nr. 127. Freiburg vom Jahre 1178 §§ 8, 20, *Keutgen*, Urk. Nr. 133. Hagenau vom 15. 6. 1164 § 12, *Keutgen*, Nr. 135. Lippstadt vom Jahre 1198 § 4, *Keutgen*, Urk. Nr. 142. Münster-Bielefeld vom Jahre 1221 § 18, *Keutgen*, Urk. Nr. 144. Braunschweig (aus der Zeit Heinrichs des Löwen) § 5, *Keutgen*, Urk. Nr. 151. Frankfurt-Weilburg vom 24. 1. 1297 § 7, *Keutgen*, Urk. 155. Ulm-Ravensberg vom 9. 8. 1296 § 5, *Keutgen*, Urk. 156.

[66] *v. Schwerin-Thieme*, Grundzüge der deutschen Rechtsgesch., 4. Aufl. (München 1950), S. 211, 214, 348.

[67] *Keutgen*, Urk. Nr. 164 § 9 im Wiener Stadtrecht vom 18. 10. 1221. Ebenso das Augsburger Stadtrecht von 1276. Stadtbuch S. 112 Art. 48.

[68] *Keutgen*, Urk. Nr. 124, Worms vom 6. 10. 1254 § 1.

[69] Ebenda §§ 19, 20.

[70] Ebenda §§ 2, 6.

Obwohl die Vorschriften über das Waffentragen innerhalb der Stadt teilweise schon in die Zeit der Ratsherrschaft fallen, müssen sie doch hier behandelt werden, weil sie dieselben Widersprüche zeigen. So bestimmt das 2. Straßburger Stadtrecht, daß in der Stadt keine Waffen getragen werden dürfen, sogar Schutzwaffen sind verboten. Jeder muß aber in ihrem Besitz sein, selbst bei Friedensbruch dürfen sie nur auf Befehl gebraucht werden[71]. Das Freiburger Recht erlaubt das Waffentragen; wer zufällig als Bewaffneter in einen Aufruhr hineingerät, geht straffrei aus, holt er aber die Waffen erst aus seinem Hause, wird er straffällig[72]. Das Wiener Stadtrecht vom 18. 10. 1221 verbietet im § 16 das Tragen eines „stechmezzers"; wer es offen am Gürtel trägt, verliert es und zahlt Strafe; hat er es im Stiefel verborgen, verliert er die Hand und wird mit 10 Pfund gebüßt. Dazu steht im Widerspruch § 1, der von der Tötung in Notwehr handelt; denn diese setzt eine Bewaffnung des Mannes voraus[73].

Soviel geht aus dem hier Vorgelegten hervor, daß man das Tragen von Waffen jeder Art in der Stadt ungern sah, was ja ganz verständlich ist, denn weder Kaufleute noch Handwerker bedürfen solcher für ihren Beruf. Auch wird der Stadtfrieden besser gewahrt, wenn keine Möglichkeit besteht, die Waffen zu gebrauchen. Andererseits darf das Recht, Waffen zu tragen, nicht allein von diesem materiellen Standpunkt aus gewertet werden, sondern es ist als eine Auszeichnung zu achten. Auf dieses Kennzeichen des freien Mannes scheint aber der Bürger freiwillig verzichtet zu haben; für ihn wurde die Waffe nur ein Instrument zur Verteidigung der Stadt, das in Friedenszeiten am besten im Kasten aufbewahrt wurde.

Hier muß kurz auf die Stellung der Bürger zum gerichtlichen Zweikampf eingegangen werden. Dieser ist ein Gottesurteil. Die Kirche lehnt ihn ab; das hängt damit zusammen, daß sie eine strikte Durchführung des Gebotes „Du sollst nicht töten" verlangt. Dabei kommen ihr die Städte entgegen. In den Privilegien, die sich die Kaufleute vom Kaiser erbitten, findet sich immer wieder die, nicht zum gerichtlichen Zweikampf gezwungen zu werden[74]. Das dringt in die Stadtrechte ein und wird hier verankert. Im Recht, das Magdeburg im Jahre 1261 an

---

[71] *Keutgen*, Urk. Nr. 127 § 42. *nulli debent in civitate corizare in loricis vel alia armatura* (1214).

[72] *Keutgen*, Urk. Nr. 133 § 12. Dieselbe Fassung hat Bern vom 15. 4. 1218, *Keutgen*, Urk. Nr. 134 § 26.

[73] *Keutgen*, Urk. 164 §§ 1, 16.

[74] *Planitz*, Frühgeschichte, S. 85; *Schröder-v. Künßberg*, a. a. O., S. 852. Vgl. *H. Planitz*, Quellenbuch der deutschen, österreichischen und schweizer Rechtsgesch. (Graz 1948), Index unter Zweikampf.

Breslau weitergibt, ist der Absatz über den Zweikampf, den der Sachsenspiegel an dieser Stelle noch hat, fortgefallen[75]. Das ist der negative Teil der Entwicklung. Ihr parallel läuft eine andere. Seit dem Anfang des 13. Jahrhunderts bahnt sich eine Reform des Strafprozesses durch Umgestaltung der Beweismittel an. An die Stelle der Gottesurteile tritt das Überführen durch Zeugen. Wo diese fehlen, bedarf man des Geständnisses; um das erzwingen, gebraucht man die Folter. Das gilt zuerst für das kanonische Recht. Im profanen erscheint diese Art erstmalig in der Wormser Stadtrechtsreformation vom Jahre 1499 und gleichzeitig in der Malefizordnung für die Grafschaft Tirol. Dann in weiteren Kodifikationen, bis schließlich die Karolina das fremde Verfahren zum Reichsgesetz erhebt[76]. Die Folter wird aus dem römischen Recht übernommen. Dadurch, daß die Städte den gerichtlichen Zweikampf als Gottesurteil abgelehnt haben, haben sie maßgebend an der Neuformung des Prozesses mitgewirkt. Der Grund, den der Frankenspiegel angibt: „weil feststeht, daß dabei Unschuldige unterlegen seien und Schuldige gesiegt hätten", ist nicht entscheidend. Die Folter verhindert das auch nicht. Wichtiger ist, daß der Waffengebrauch für die Kaufleute stark eingeschränkt worden war (s. S. 343 f.). Wie innerhalb des Stadtfriedens, so sollte dieser auch im Rechtsverfahren ausgeschaltet werden.

Die Zeit der Patrizierherrschaft

Der Exponent der Geschlechter ist der Rat; er wird „Stadtherr", übernimmt nach Landesrecht die Pflicht der Heerfolge dem Reich gegenüber, die entweder durch Söldner oder durch Standesgenossen ausgeübt wird. Die Entscheidung darüber steht dem Rat zu. Weiter wird er für die Sicherheit der Stadt verantwortlich; er bekommt das Befestigungs-, Tor- und Schlüsselrecht[77], damit zugleich die Berechtigung, die Bürger zum Wachdienst, zum Mauerbau und zu sachlichen Leistungen aufzurufen, bzw. wo diese schon durch Geld abgelöst sind, die betr. Steuern einzutreiben und über ihre Verwendung zu befinden. So setzt sich an Stelle des Stadtherrn eine Gemeinschaft, die durch ihre Beauftragten dessen bisherigen Rechte ausüben läßt. Eine Schmälerung der Stadtherrenrechte läßt sich nirgends feststellen, nur der Träger wechselt.

Der Übergang der Wehrhoheit vom Stadtherrn an den Rat geschieht nicht plötzlich und mit einem Male, sondern es kommen Zwischen-

[75] Sachsenspiegel, Landrecht I, 63; *Altmann-Bernheim* Nr. 202. Nr. 200 § 7.
[76] *A. Zycha*, Deutsche Rechtsgesch. der Neuzeit, 2. Aufl. (Marburg 1949), S. 190 ff.
[77] Vgl. für Augsburg das Stadtbuch S. XVII; S. 11 Art. 3. Für Köln: *R. Koebner*, a. a. O., S. 517.

lösungen verschiedenen Grades vor, die aber die endgültige Ausschaltung des Stadtherrn nicht aufhalten können. Aber nur dadurch, daß die Geschlechter dem Stadtherrn eine bewaffnete Macht entgegenstellen können, konnten sie diesen wichtigsten Teil der städtischen Freiheit erringen.

Die rechtliche Grundlage dieses Kampfes fließt aus zwei Quellen. Einmal ist es eine Gehorsamsbezeugung gegen den Kaiser[78]. Unter Heinrich IV. erscheinen die Städter zum ersten Male in Waffen. Sie tun es, um den Kaiser gegen seine Widersacher zu unterstützen. Da der nächste der eigene Stadtherr ist, können sie aus der Treuepflicht gegen das Reichsoberhaupt eigene Rechte erkämpfen. In Hinsicht auf den Stadtherrn ist ihr Unternehmen eine revolutionäre Handlung. Zweitens beruht dieser Kampf auf dem Recht des Widerstandes[79]. So wird der Kölner Erzbischof beschuldigt, den Bürgern ohne Recht das Ihrige genommen, angesehene Einwohner mit heftigen Worten beleidigt zu haben. Tatsächlich ist es auch das unberechtigte Fortnehmen eines Kaufmannsschiffes, d. h. das Überschreiten der herrschaftlichen Gewalt, das den Aufruhr zum Ausbruch kommen läßt. Das Widerstandsrecht ist von zweierlei Herkunft. Einmal erwächst es aus den Rechtsverhältnissen des germanischen Volksstaates, zum andern beruht es auf kirchlicher Einstellung gegen den weltlichen Staat. Es ist wohl klar, daß es sich bei der Auseinandersetzung mit dem Stadtherrn nur um die germanische Form handeln kann, schon aus dem Grunde, weil im 11. und 12. Jahrhundert wenn nicht in allen, so doch in den meisten Fällen der Stadtherr ein Geistlicher ist.

Es ist nun die Frage, ob dadurch, daß der Rat die Wehrhoheit bekommt, sich etwas in der Wehrpflicht oder im Waffenrecht geändert hat. Die Pflicht, die Stadt zu bewachen und zu verteidigen, bleibt für alle Bürger bestehen; erstere kann durch Geld abgelöst werden. Neu ist, daß jetzt die Städte Kontingente zur Reichsheerfahrt stellen müssen. Das können Söldner sein, doch können auch die Bürger selbst ausziehen. Im letzteren Fall waren es vornehmlich die Geschlechter. Zwar hatten die Handwerker das Recht, gemeinsam mit ihnen auszuziehen; da es sich aber um Reiterdienst handelte, war die wirtschaftliche Belastung so groß, daß sie davon nur in Ausnahmefällen Gebrauch machen konnten. Auf das Heranziehen der Zünfte als Fußkämpfer ist wohl um diese Zeit verzichtet worden, weil diese als Krieger wertlos waren. Erst als die Städte in den Besitz der Feuerwaffe kommen, be-

[78] *Mitteis*, a. a. O., S. 232.
[79] *F. Kern*, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen M. A. (Leipzig 1914), S. 161 ff.

dürfen sie des Fußvolkes[80]. Da aber haben die Zünfte schon Sitz und Stimme im Rat. So haben die meisten Städte unter der Ratsherrschaft auf das Heranziehen der Handwerker zur Auszugspflicht verzichtet.

Das zeigen auch die Urkunden. Die Aufzählung der Pflichten im Augsburger Stadtbuch von 1276 ist so vollständig, daß aus dem Nichterwähnen der Wehrpflicht geschlossen werden muß, daß eine solche nicht existierte[81]. Die Ordnung vom 18. 11. 1358 schreibt vor[82]: In den nächsten 5 Jahren sollen der „nider und oberteil" abwechselnd ausziehen. Damit ist eine zweite Urkunde zu vergleichen: Auf Ratsbeschluß werden „alle erber und besten burger gleich von einander geteilt, ellen antwerk wird auch gleich geteilt, ein teil bleibt hier, der andere zieht aus". Beide Urkunden gehören zusammen. Aus dem Umstand, daß der Auszug regional nach Stadtteilen geregelt wird, ist zu schließen, daß bis zum Jahre 1358 nur die „Besten und Ehrbaren", d. h. die Patrizier ausgeritten sind; hätten dies auch die Zunftgenossen getan, so wäre der Auszug nach Zünften geregelt worden; vor allem hätten die Zünfte irgendwie erwähnt werden müssen, wie das in der zweiten Urkunde geschieht, nach der sie auszugspflichtig sind. Diese Urkunden führen uns in den Kampf um die Herrschaft der Stadt. Das Jahr 1360 bringt den Zünften den ersten Erfolg, aber noch nicht die völlige Gleichstellung. Waffenrecht und Wehrpflicht bleibt für beide Teile verschieden derart, daß zwar zur Bewachung und Verteidigung alle Einwohner verpflichtet sind, der Auszug aber vornehmlich von den Patriziern bestritten wird.

Wenn die Handwerker ins Feld ziehen wollen, müssen sie gerüstet sein. Dazu bedarf es der Schutz- und Trutzwaffen. Solche anzuschaffen wird dann Pflicht für den einzelnen und wird als solche gesetzlich festgelegt. Nun erscheint diese Forderung nur in den Zunftrollen, nie in den Stadtrechten, und zwar immer erst, wenn die Herrschaft der Geschlechter zu Ende geht oder ernstlich gefährdet ist. Ein typisches Beispiel hierfür ist der Vorgang in Köln. Die Auseinandersetzung zwischen den Geschlechtern und den Zünften findet am 18. Juni 1396 statt. Alle Rollen der Kölner Handwerker, die vor diesem Zeitpunkt liegen, haben keine Verpflichtung, einen Harnisch etc. anzuschaffen. So die ersten Amtsbriefe der Goldschmiede, Drechsler, Färber, Hutmacher, Kannegießer. Demgegenüber steht in allen Rollen, die nach dem 18. Juni 1396 gegeben sind, der Satz, daß der Handwerksgenosse im Besitz eines

[80] Schon im Jahre 1340 besteht in Augsburg eine Pulverfabrik.
[81] Chronik der deutschen Städte, V, S. 195. Augsburger Stadtbuch Art. 24, S. 64.
[82] U. B. Augsburg Nr. 520; 533, vom 18. 11. 1358 und 27. 7. 1360.

Harnischs sein müsse[83]. Das ist eindeutig. Erst nach dem siegreichen Kampf bekommen die Handwerker das Recht und die Pflicht, die Waffen zu tragen und persönlich an den Auszügen der Stadt teilzunehmen.

In Braunschweig kommt es im Jahre 1293 zum Kampf der Innungen gegen den Rat. Jene erscheinen jetzt erstmalig gewaffnet. In einem Vertrag, der die Auseinandersetzung vorläufig abschließt, gibt zwar der Rat den Zünften Teil am Stadtregiment, behält sich aber alles vor, was zur kriegerischen Ausrüstung der Stadt und ihrer Mannschaft gehört, desgleichen die Verfügung über die Tore[84]. Man erkennt hieraus die Bedeutung der Wehrhoheit im Kampf um politische Rechte. Sie gab den Geschlechtern die Macht, die Zünfte in Abhängigkeit zu halten und die eigene Herrschaft zu festigen und zu stabilisieren. Diese entscheidende Rolle der Wehrverfassung für die Entwicklung der Städte hat schon Mitteis erkannt[85].

Die Vorherrschaft der Zünfte

Es ist ein Kennzeichen dieser Periode, daß die Wehrpflicht durchweg auf geschriebenen Gesetzen beruht. Das alte germanische Wehrrecht wandelt sich damit zu einer Pflicht, die von den Verpflichteten keineswegs als Ehre, sondern häufig als unangenehme Last empfunden wird[86]. Das beweisen die Vorschriften über den Waffenbesitz. So wird in Wimpfen im Jahre 1404 angeordnet: „Beim Alarm soll jeder tragen ein Spieß oder ein Armbrost oder ein Bogen, will er ein Schwert darzu tragen, so mag er das tun“[87]. Einzelne Städte verlangen den Waffenbesitz bei der Verleihung des Bürgerrechtes: so Memmingen, Göttingen, Frankfurt, Berlin, Nürnberg, Halberstadt[88]. Sie befürchten wohl, daß es nicht möglich sei, nach der Verleihung die gewünschte Bewaffnung bei den Bürgern durchsetzen zu können. Dabei hat sich der

---

[83] *H. von Loesch*, Die Kölner Zunfturkunden nebst anderen Kölner Gewerbeurk. bis zum Jahre 1500. Publikationen der Ges. für Rhein. Geschichtskunde 22 (Bonn 1907) Bd. I, S. 34, 40, 72, 112, 134, 187; S. 8 § 1; S. 13 § 6; S. 37 § 9; S. 43 § 8; S. 46 § 2; S. 81 § 5; S. 112 § 1; S. 119 §§ 1—4; S. 121 § 1; S. 133 § 7; S. 141 § 1; S. 151 § 6; S. 154 § 4; S. 156 § 2; S. 159 § 9; S. 161 § 13; S. 162 § 2; S. 177 § 10; S. 181 § 10; S. 191 § 1.

[84] *H. Dürre*, Gesch. der Stadt Braunschweig im M. A. (Wolfenbüttel 1875), S. 117.

[85] *Mitteis*, a. a. O., S. 225.

[86] *F. Monjean*, Städtische Kriegseinrichtungen im 14. u. 15. Jhdt. (Programm des Gymnasiums zu Stralsund 1876), S. 11.

[87] Ebenda S. 12.

[88] *E. von der Nahmer*, Die Wehrverfassungen der deutschen Städte in der 2. Hälfte des 14. Jhdts. (Diss. Marburg 1888), S. 6.

Waffenpflichtige oft auf ein Minimum der Ausrüstung beschränkt, so daß dem Wortlaut des Gesetzes gerade noch Genüge geleistet wurde. Daher schreibt Frankfurt genau vor, was anzuschaffen sei: „einen ganzen harnesch, hubin, beyngewandt und was darzu gehoret“ [89]. Ulm setzt sogar den Wert des Harnisches fest [90]. Auch für die erwachsenen Söhne und für die Knechte sollte das Nötigste bereit liegen [91]. Trotz aller Verordnungen wurden die Waffen entweder gar nicht angeschafft [92], oder aber sie wurden zwar gekauft, dann aber schleunigst wieder verkauft, versetzt oder verpfändet. Göttingen verbietet letzteres im Jahre 1397 [93]. Auch aus anderen Städten kennen wir die Maßnahmen, die gegen solche Unsitten getroffen wurden [94]. Deshalb wurde der Waffenbesitz dauernd kontrolliert, zu jedem „gerochte“, sollte der Bürger bewaffnet erscheinen [95].

Da kam man darauf, die Waffen sich gegenseitig zu borgen, sogar von Stadt zu Stadt [96]. Das mag diesen nicht immer gut bekommen sein; oft wurden sie beschädigt, oft verloren, oft aber auch böswilligerweise nicht zurückgegeben [97]. Um solche Unregelmäßigkeiten unmöglich zu machen, kommen einige Städte auf den Ausweg, daß der Harnisch zwar vom Bürger gekauft wird, auch sein Eigentum bleibt, aber dem Amt zur Aufbewahrung übergeben werden muß [98]. Da trotz solcher genauen Vorschriften die Bewaffnung des einzelnen zu wünschen übrig ließ, ging man in vielen Städten von dem Verlangen, daß der einzelne selbst für seine Waffen zu sorgen habe, ab. Dafür wurde ein Harnischgeld an die Zunft gezahlt, die dann Waffen und Ausrüstung bereit stellte und an ihre Mitglieder auslieh [99]. So wird jede militärische Lei-

---

[89] Gesetz der Gewandschneider und der Wollenhandwerker, beide vom 9. 8. 1377, bei *Keutgen* Urk. Nr. 279 § 4; Nr. 280 § 4.

[90] *K. Jäger*, Schwäbisches Städtewesen im M. A. (Ulm 1831), S. 413.

[91] *M. Weider*, Das Recht der deutschen Kaufmannsgilden im M. A., Gierkes Untersuch. 141 (Breslau 1931), S. 376.

[92] *Monjean*, a. a. O., S. 15.

[93] *A. Kober*, Grundbuch des Kölner Judenviertels 1135—1425 (Bonn 1920), S. 52; *G. von der Ropp*, Göttinger Statuten (Leipzig 1907), S. 82; 119 ff.

[94] *Monjean*, a. a. O., S. 13 f.; *Jäger*, Ulm S. 213; *Nahmer*, a. a. O., S. 8.

[95] *E. Kober*, Die Wehrverfassungen Braunschweigs u. seiner Nachbarstädte Hildesheim, Göttingen u. Goslar im M. A. (Diss. Marburg 1909), S. 49.

[96] *Nahmer*, a. a. O., S. 8.

[97] *Monjean*, a. a. O., S. 15.

[98] Ebenda S. 12.

[99] Die älteren Lübeckischen Zunftrollen, hrsg. von *C. Wehrmann* (Lübeck 1864), S. 126 ff., dazu S. 16 (vom Jahr 1390 und den folgenden); *A. Kober*, a. a. O., S. 49.

stung abgelöst; die persönliche Wehrpflicht durch Stellen eines Ersatzmannes oder durch Geld, die sachlichen Verpflichtungen durch Geld. Da die so aufkommenden Steuern nicht ausreichen, die tatsächlichen Kosten zu decken, wird zuerst das „Ungeld", dann bestimmte Strafgelder für den Befestigungsfond, die Grabenkasse, bestimmt. Der Heeresetat fängt an, sich abzuheben[100]. Nur die Verteidigungspflicht wird in keiner Stadt abgelöst: das ist natürlich, denn wenn es ums Letzte geht, muß sich der einzelne schon selbst einsetzen und kann sich nicht auf fremde Hilfe verlassen.

Nur in den seltensten Fällen zieht der Bürger noch selbst aus. Die Kriege werden mit Söldnern geführt, und was erreicht wird, danken die Städte nicht ihrer soldatischen Kraft, sondern ihrer wirtschaftlichen, die es ihnen möglich macht, Knechte zu bezahlen. Darin sind sie manchem Landesfürsten überlegen. Mehr militärische Art bewahren die Patrizier. So müssen in Köln die Junker und die Mitglieder der Weinbrüderschaft ausreiten; ebenso in Soest und Dortmund; hier wird ausdrücklich hinzugefügt, daß die Zunftgenossen nur reisige Knechte zu stellen haben[101]. Aber selbst diese Leistungen will man nur zugunsten der Stadt auf sich nehmen; weitergehende werden abgelehnt. Es sind immer wieder die Städte, die die Annahme einer Reichskriegssteuer verhindern[102].

Die auf der Geburt beruhenden Vorrechte verschwinden aus den Gesetzen; Geschlechter und Zünfte werden gleichgestellt. Das zeigen die Vorschriften über das Halten eines Hengstes bzw. eines Pferdes in einer Reihe von Städten[103]. Diese sollen den städtischen reitenden Boten zum Überbringen von Nachrichten an andere Städte dienen oder auch um die bewaffneten Knechte beritten zu machen. Ursprünglich hatte aber doch wohl der Besitzer die Pflicht, selbst auszuziehen. Die Leistung war nach dem Vermögen abgestuft. Wer 3000 Pfund Mark besaß, stellte einen Hengst und ein Pferd (oder einen Hengst und einen Diener), bei 2000 Pfund einen Hengst, bei 1200 ein Pferd usw. Bei 800 und 600 Pfund Vermögen wird von Fall zu Fall entschieden, ob der Betreffende ein Pferd im Werte von 8 bzw. 6 Pfund halten soll. Unter den zuletzt Genannten müssen Handwerker gewesen sein, denn die Entscheidung fällen die Constafler (d. h. die Junker) und die Zunftmeister. Kämen Zunftgenossen gar nicht in Betracht, wären letztere überflüssig. Nun ist

---

[100] *Saur*, a. a. O., S. 6. 16, 30; *Nahmer*, a. a. O., S. 15; *Jäger*, Ulm S. 415, 418; *Keutgen*, Untersuchungen, S. 105—112; *E. Kober*, a. a. O., S. 40 f.

[101] *Nahmer*, a. a. O., S 15 ff.

[102] *Conrad*, Wehrverfassung, S. 131 f.

[103] *Saur*, a. a. O., S. 13. *F. Monjean*, a. a. O., S. 5. U. B. Dortmund 2 Nr. 367 vom Jahre 1336. In Basel in den Jahren 1387 und 1425, Straßburg in den Jahren 1360 und 1363.

es schwer, die Größe eines Vermögens vom Jahre 1363 für unsere Zeit umzurechnen. Bringt man aber das Vermögen von 600 Pfund und das Pferd von 6 Pfund in Beziehung, dann ergibt sich, daß das geringste Vermögen, das zur Haltung eines Pferdes herangezogen wird, dem Wert von 100 Pferden entspricht. Das ist ein ansehnlicher Besitz. Ferner muß das Pferd unterhalten werden. Die Kriegsration der deutschen Armee betrug im Jahre 1910 pro Tag: 6 kg Hafer, 2,5 kg Heu, dazu Futterstroh; das sind etwa 2000 kg Hafer im Jahr. Dieser würde allein eine Anbaufläche von 5 bis 6 preußischen Morgen verlangen, ohne Heu und Stroh. Hinzu kommen die Kosten für Stall und Wartung. Das Ganze bedeutet eine recht erhebliche Belastung, die nur den wirklich Wohlhabenden zugemutet werden konnte. Wollte der Besitzer aber selbst ausziehen, kam noch die Aufwendung für die Ausrüstung von Mann und Roß hinzu. Es zeigt sich also, daß in der Praxis die Auszugspflicht doch nur auf den Patriziern beruhte.

Nach dem Abdrängen der Geschlechter übernimmt der neue Rat die Wehrhoheit; aber nur der Träger wechselt, materiell ändert sich nichts. Er regelt das Aufgebot und den Wachdienst, er hat die Verfügung über die verschiedenen Steuern, er trägt Sorge für die städtischen Zeughäuser und die Bewaffnung der Bürger und der Stadt. Äußerlich wird die neue Ordnung dadurch gekennzeichnet, daß die Wehrangelegenheiten nicht mehr nach Stadtbezirken, sondern nach Zünften geregelt werden, die damit militärische Funktionen übernehmen. Die Führung bekommen an Stelle des Adels die Zunftmeister. Dabei gelten die oben angeführten Rechte und Pflichten nur für die wirklichen Bürger. „Wenn bisher die Auffassung galt, daß jeder in der Stadt heimische Bürger eo ipso das Bürgerrecht besitzt, so wird es jetzt Brauch, den Genuß dieser Rechte an die Erfüllung von Formalitäten zu binden. Eine förmliche Aufnahme in das Bürgerrecht verleiht nunmehr den Rechten des Bürgers Geltung, besondere Urkunden, Bürgerbriefe, werden erteilt, und die Ablegung des Bürgereides wird gefordert“ [104]. Dabei wird die Erwerbung des Bürgerrechts häufig von dem Erwerb von Grundbesitz abhängig gemacht. So schreibt Worms schon im Anfang des 13. Jahrhunderts vor, daß innerhalb eines Jahres ein Haus oder ein anderes Erbe kaufen muß, wer das Bürgerrecht erwerben will [105]. Damit wird die Wehrpflicht an den Grundbesitz gebunden, d. h. es ist nicht mehr der Mann wehrpflichtig, sondern der Boden [106]. Daher werden auch Frauen herange-

[104] *Fischer*, Juden, S. 151.
[105] *Keutgen*. Urk. Nr. 130, Schlußabsatz S. 111.
[106] *R. Koebner*, a. a. O., S. 46.

zogen. So stellen die grundbesitzenden Frauen in Basel Pferde[107]. Auszugs-, Wach- und Baupflicht müssen sie aber durch Geld oder durch das Stellen eines Stellvertreters ablösen. Wird ein Haus verkauft, gehen die Lasten auf den Nachfolger über, selbst dann, wenn das Grundstück in kirchlichen Besitz kommt. Kloster Lüne sagt ausdrücklich zu, daß seine Pächter und Hintersassen, die auf städtischem Boden sitzen, allen Verpflichtungen „nach der Stadt Recht" nachkommen werden. Daß hierzu auch die militärischen Lasten gehören, braucht nicht gesagt zu werden[108].

Die Bindung der Wehrpflicht an den Boden ist etwas Neues, das sich erst mit dem Aufkommen der Zunftherrschaft durchsetzt. Anfänge dazu finden sich allerdings schon früher, indem gewisse militärische Leistungen nach dem Vermögen gefordert wurden. Ihrer Herkunft nach ist diese Art nicht germanisch. Bei den Germanen haftet die Wehrpflicht an der Person; „von einer Zurückführung auf den Grund und Boden zeigt sich keine Spur"[109]. Demgegenüber gehen in den meisten Städten die militärischen Leistungen gerade vom Grundbesitz aus und verzichten auf die persönliche Bindung[110]. Aus dem Wehrrecht des freien Mannes ist eine Wehrsteuer nach mobilen und immobilen Vermögen geworden. Das ist das Endergebnis einer Entwicklung, die am 13. September 1084 beginnt, als Bischof Huozmann von den Juden in Speyer eine Steuer verlangt.

Die neue Wehrverfassung der Stadt ist also eine Mischform. Sie verlangt auf Grund der germanischen allgemeinen Wehrpflicht die Verteidigung der Stadt, unter bestimmten Einschränkungen auch einmal einen kurzen Auszug; die eigentlichen Träger der Wehrkraft sind aber die Söldner. Das ist Recht und wird sowohl vom Reich wie vom Landesherrn wie von den verbündeten Städten anerkannt. Im Jahre 1431 soll Nürnberg von je 25 Einwohnern einen Mann stellen. Der Rat legt dafür eine progressive Vermögenssteuer um und schickt Söldner[111]. Im Jahre 1656 verlangt der Große Kurfürst von Brandenburg den 20. Mann, der aber möglichst geworben sein soll[112]. Neu ist weiter das Ver-

---

[107] Baseler Chroniken V, S. 286 zum Jahre 1445; *Saur*, a. a. O., S. 30.
[108] U. B. Lüneburg I, S. 311, Urk. 502 vom 13. 7. 1355.
[109] *Conrad*, Wehrpflicht, S. 9.
[110] *Koebner*, Köln, S. 446.
[111] *P. Sander*, Die reichsstädtische Haushaltung Nürnbergs 1431—1440 (Leipzig 1902) S. 343.
[112] *C. Jany*, Gesch. der kgl.-preuß. Armee (Berlin 1928) Bd. I, S. 135 f. Urk. und Akt. zur Gesch. des Großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm Bd 10, S. 330 ff. *Mylius*, Corpus Constitutionum Marchicarum 3, 1 Nr. 16.

quicken sachlicher und persönlicher Leistungen mit dem Soldgedanken. Zuerst wird den auf Wache Ziehenden Wein und sonstige Lebensmittel geliefert, später, in Nürnberg seit 1449[113], wird dafür Geld gezahlt. Diese Regelung erstreckt sich auch auf die Bauern der umliegenden Dörfer, die nach dem Untertanenrecht auch unter der Zunftherrschaft der Stadt zu Hand- und Spanndiensten, aber auch zur Waffenhilfe verpflichtet bleiben. Diese Verfassung ist für alle Städte ziemlich gleich, ohne Unterschied zwischen Reichs- und Landesstädten. Sie wandelt sich auch nicht. Erst als das stehende Heer aufkommt und damit alle Rechte und Pflichten auf dieses übergehen, tritt eine Änderung ein: Die Wehrhoheit und Wehrpflicht der Bürger verschwindet, die Wehrhoheit übernimmt der Landesherr.

Ergebnisse

Steuern gibt es im germanischen Staat nicht. Seit der Gründung des Frankenreiches kommt eine Art Steuer auf, das ist aber eine Bezahlung für vom Staat geleistete Dienste, Benutzung öffentlicher Anlagen u. ä. Was sonst die Franken vom Steuerwesen des römischen Reiches übernommen hatten, war nicht viel, galt nicht für die Germanen und verfiel bald. Erhalten blieb nur der Zoll, als Transit- wie als Marktzoll. Die ersten wirklichen Steuern waren die Beden, die aber erst im 12. und 13. Jahrhundert erscheinen.

Aus diesem Rahmen fallen die Städte heraus. Daß bei der Ablösung der verschiedenen Dienste durch Geldzahlung sie die ersten sind, ist von Bedeutung, wichtiger aber ist, daß auf dem Lande Steuern dieser Art nur von den Grundholden, in der Stadt von allen Einwohnern gefordert werden. Außerdem wurde jene Art nur in besonderen Fällen, Krieg, Gefangenschaft des Herrn usw. eingezogen, also unregelmäßig und gelegentlich, während in der Stadt eine regelmäßige, zeitlich nicht begrenzte Steuer daraus geworden war, deutlich erkennbar an den Judenprivilegien. Daneben bestehen auch hier für besondere Fälle besondere Leistungen; sie treten als außerordentliche Steuern neben die ordentlichen. Letztere lassen sich weiter fortbilden. Damit ist die Möglichkeit eines geordneten Haushaltes gegeben. In den Territorien kommt man selten dazu; bis ins 17. Jahrhundert hält sich der Zustand, daß der Fürst für die notwendigen Staatsausgaben Schulden machen muß, die das Land dann in Form einer Bede bezahlt. Als es dann den Städten gelingt, den Stadtherrn durch den Rat zu ersetzen oder ihn stark einzuengen, fällt in ihnen die private Verwendung der Gelder

[113] *P. Sander.* a. a. O., S. 194.

fort, d. h. ihr Finanzgebaren wird rein öffentlich, entbehrt jeder privaten Bindung, während in den Territorien die Koppelung privater und öffentlicher Gelder in der Hand des Fürsten, sowohl ihrem Aufkommen wie ihrer Verwendung nach, bis ins 19. Jahrhundert erhalten bleibt. Das gilt aber nur für städtische Steuern zu städtischen Zwecken, dem Reich gegenüber halten auch die Städte an der Bedeform fest.

Daß bei dieser Entwicklung die Wehrhoheit von Bedeutung gewesen ist, wird niemand bestreiten; denn auf ihr beruht die Möglichkeit, alle Einwohner zu Leistungen heranzuziehen. Hinsichtlich der Vereinheitlichung des Rechtes liegt die Sache ein wenig anders. Zwar schafft auch hier die Wehrhoheit ein einheitliches Gericht, indem jeder Einwohner ohne Rücksicht auf sein Herkommen und das ihm angeborene Recht den Satzungen der Stadt unterworfen ist. Das gilt selbst für Juden und Geistliche. Aber hier tritt die Marktgerichtsbarkeit ergänzend zur Seite, denn auch sie verlangt für alle Marktteilnehmer ein einheitliches, kein nach Stämmen gesondertes Recht.

So wird in den Städten ein einheitliches Gebilde geschaffen, mit dem Stadtherrn an der Spitze. Auch nach seiner Beseitigung wird die Einheitlichkeit gewahrt, nur wird der Rat, zuerst als Geschlechterrat, dann unter Mitwirkung der Zünfte Träger dieser Einheit, der dann auch, wieder von der Wehrhoheit hergeleitet, das Recht in Anspruch nimmt, zu bestimmen, wer Bürger der Stadt werden kann, wer nicht.

Als Vorstufe der Rezeption des römischen Rechtes wird die innere Auflösung der deutschen Gerichtsverfassung angesehen: die Umwandlung der genossenschaftlichen in eine autoritäre, das Eindringen der Verwaltung. Beides läßt sich in den Städten von Anfang an nachweisen. Auch hier geht der Weg über die Wehrhoheit. Es ist klar, daß die Mauerbaupflicht ungern und lässig gehandhabt wurde. Da ging es also nicht ohne Strafen ab, die sinngemäß nur von der verwaltenden Stelle verhängt werden konnten. Damit bekommt die Verwaltung eine gewisse Jurisdiktion, was erleichtert wird durch die Zusammensetzung der städtischen Bürgerschaft, die ursprünglich unter den verschiedensten Rechten stand: Kirchenrecht für die Geistlichen, Hofrecht für die Hörigen, Stammesrecht für den freien Kaufmann, das mosaische für die Juden. In diesem Zusammenhang darf nicht vergessen werden, daß auch das Privileg der Städte, vom gerichtlichen Zweikampf befreit zu sein, eine Auflösung der deutschen Gerichtsverfassung bedeutet. So zeigen die Städte eins der frühesten Stadien der Umbildung des deutschen Gerichtswesens. Folgende Erscheinungen werden für die Notwendigkeit der

Rezeption angeführt: der Verzicht auf die Rechtsprechung von Ranggleichen über Gleiche, das schriftliche Verfahren, die Rechtszersplitterung. Alle diese finden sich auch in der Stadt; aber hier werden sie überwunden und führen nicht zu einer Rezeption; im Gegenteil, die Städte lehnen eine solche ab und wehren sich mit allen Kräften dagegen. Die innere Auflösung des deutschen Rechtes braucht also keineswegs zur Rezeption zu führen; es müssen andere Gründe, die außerhalb des Rechtswesens liegen, hinzukommen[114].

So sind die Städte die fortgeschrittenste Staatsform des Mittelalters. Trotzdem haben sie kaum staatsrechtlich als Vorbilder und Förderer gewirkt. Der Territorialherr kann sich durchsetzen. Trotz ihrer wirtschaftlichen Bedeutung kann er die Städte in sein Gebiet einfügen und dem absoluten Staat unterwerfen.

[114] *G. Dahm*, Zur Rezeption des römisch-italienischen Rechts, H. Z. 167 (1943), S. 229 ff.

Lenin und Clausewitz

Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts

von Werner Hahlweg

Zweiter Teil

4.

Mit dem Inhalt des dritten Bandes des Werkes „Vom Kriege" hat sich Lenin am meisten beschäftigt. Dieser Band enthält das siebente Buch (Der Angriff) und das achte (Kriegsplan), dazu den Anhang (Übersicht des Sr. Königl. Hoheit dem Kronprinzen in den Jahren 1810, 1811 und 1812 vom Verfasser erteilten militärischen Unterrichts).

Lenins Auszüge samt Kommentaren aus dem siebenten Buch und dem Anhang sind nur kurz; sie beziehen sich auf das Thema Wechselverhältnis von Angriff und Verteidigung, Problematik des Verteidigungskrieges[101]. Dagegen hat er das achte Buch gründlich exzerpiert, in dem Clausewitz die im ersten entwickelten Gedanken über das Wesen des Krieges in Vorstellung und Wirklichkeit und dessen Beziehungen zur Politik ergänzt. Lenin macht Auszüge aus dem 2., 3. (A, B), 5., 6. (A, B) und 9. Kapitel in gleicher Weise wie zuvor (Band I, II). Dabei ist bereits die Art der getroffenen Auswahl für seine Einstellung und Blickrichtung bezeichnend. Insgesamt läßt sich der Inhalt seiner Auszüge in zwei Themengruppen aufgliedern: 1. Verhältnis von Angriff und Verteidigung; 2. Verhältnis von Krieg und Politik (Wesen und Wandlung des Krieges; Volk und Krieg; Bündniskrieg; Wesen und Bereich der Politik; Revolution, Politik und Krieg).

---

[101] Die Auszüge aus dem siebenten Buch entstammen dem 2. Kapitel (Natur des strategischen Angriffs) und dem 3. (Vom Gegenstande des strategischen Angriffs): „Es ist also der Akt des Angriffs im Kriege, vorzugsweise aber in der Strategie ein beständiges Wechseln und Verbinden von Angriff und Vertheidigung"; „Selten oder wenigstens nicht immer schreibt sich der Feldherr genau vor, was er erobern will, sondern er läßt es von den Ereignisse abhängen" (Leninskij Sbornik a. a. O. S. 422. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 5, 9; 16. Aufl. S. 769, 773). Bemerkungen Lenins zu diesen gewiß wesentlichen, auf die Praxis gerichteten Gedanken fehlen. Über Lenins Notizen aus dem Anhang s. unten S. 368.

Lenin beginnt mit dem 2. Kapitel (Absoluter und wirklicher Krieg): „Die meisten Kriege erscheinen nur wie eine gegenseitige Entrüstung, wobei jeder zu den Waffen greift, um sich selbst zu schützen und dem andern Furcht einzuflößen und — gelegentlich ihm einen Streich beizubringen“ [104]. Mit drei starken Strichen am Rande bemerkt er dazu: „все войны таковы, что оба «только защищаются»“ (alle Kriege sind so beschaffen, daß beide sich «nur verteidigen»). Aus dem gleichen Kapitel folgt noch: „Unter Bonaparte... hat (der Krieg) seine absolute Gestalt angenommen“ und: „... der Krieg ein Ding sein kann, was bald mehr, bald weniger Krieg ist“ [105]. Den letzten Satz streicht Lenin an und drückt mit dem Zusatz „диалектика“ (Dialektik) aus, worauf es ihm ankommt [106].

Aus dem 3. Kapitel (A, Innerer Zusammenhang des Krieges) trägt Lenin in die Tetradka ein: „Im 18. Jahrhundert, zur Zeit der schlesischen Kriege, war der Krieg noch eine bloße Angelegenheit des Kabinets, an welchem das Volk nur als blindes Instrument Theil nahm; im Anfang des 19. Jahrhunderts standen die beiderseitigen Völker in der Wageschale“ [107]. Er streicht die Stelle am Rande an und schreibt: „18 и 19 век. Различие“ (18. und 19. Jahrhundert. Unterschied).

Aus demselben Kapitel (B, Von der Größe des kriegerischen Zweckes und der Anstrengung) studiert Lenin Clausewitz' Darstellung der historischen Entwicklung des Krieges und der Kriegführung: „Исторические исменения в характере войн: татарские орды — маленькие республики древности — Рим — вассалы средних веков — конец 17-го и 18-ый века“ (historische Wandlungen im Charakter der Kriege: Tatarische Horden — kleine Republiken des Altertums — Rom — Vasallen des Mittelalters — Ende des 17. und 18. Jahrhunderts) und setzt hinzu: „Das Volk also, welches bei den Tatarenzügen alles im Kriege ist, bei den alten Republiken und im Mittelalter, wenn man den Begriff desselben gehörig auf die eigentlichen Staatsbürger be-

[104] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 422, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“ III, S. 93; 16. Aufl. S. 851.

[105] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 422, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 96; 16. Aufl. S. 852 f.

[106] Vgl. in diesem Zusammenhang Lenins Definition der Dialektik: „Die Dialektik, als eine lebendige, vielseitige (bei ewig zunehmender Zahl von Seiten) Erkenntnis mit einer Unzahl von Schattierungen jedes Herangehens, jeder Annäherung an die Wirklichkeit (mit einem philosophischen System, das sich aus jeder Schattierung zu einem Ganzen auswächst) — das ist der unermeßlich reiche Inhalt.“ *W. I. Lenin*, Marx, Engels, Marxismus a. a. O., Zur Frage der Dialektik, S. 250; vgl. auch unten S. 360, Anm. 113.

[107] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 422, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 101; 16. Aufl. S. 856 f.

schränkt, sehr vieles gewesen war, ward bei diesem Zustand des 18. Jahrhunderts unmittelbar nichts, sondern hatte bloß durch seine allgemeinen Tugenden oder Fehler noch einen mittelbaren Einfluß auf den Krieg“ [108].

Offenbar beschäftigt Lenin die Rolle des Volkes: in seiner Abschrift sind alle Worte von Clausewitz, die wesentliche Hinweise dazu enthalten, durch Sperrung hervorgehoben. Der General hat also die Bedeutung des Volkes nicht sichtbar genug im Text herausgestellt. Außerdem streicht Lenin die Sätze wiederholt an, schreibt zweimal ein „NB“ daneben und schreibt: „Революция (французкая) переделала все это“ (die französische Revolution änderte das alles). Anschließend läßt er Clausewitz selbst den Gedankengang zu Ende führen: „Der Krieg war urplötzlich wieder eine Sache des Volkes geworden... das ganze Volk trat mit seinem natürlichen Gewicht in die Waagschale... Seit Bonaparte also hat der Krieg, indem er zuerst auf der einen Seite, dann auch auf der andern wieder Sache des ganzen Volkes wurde, eine ganz andere Natur angenommen, oder vielmehr er hat sich seiner wahren Natur, seiner absoluten Vollkommenheit sehr genähert. Die Mittel, welche aufgeboten worden sind, hatten keine sichtbare Grenze, sondern diese verlor sich in der Energie und dem Enthusiasmus der Regierungen und ihrer Unterthanen“ [109]. „Важно!“ (wichtig!) bemerkt Lenin dazu, um dann zu folgern: „и одна неточность: буржуазии и может быть всей“ (aber eine Ungenauigkeit: der Bourgeoisie und vielleicht ihrer Gesamtheit überhaupt); „«энергия» («Energie») und „NB «энтузиазм» подданных“ («Enthusiasmus» der Untertanen) lauten die beiden darunter stehenden Randbemerkungen.

Mit der folgenden Notiz findet das Thema Volk und Krieg seinen Abschluß: „So war also das kriegerische Element, von allen konventionellen Schranken befreit, mit seiner ganzen natürlichen Kraft losgebrochen. Die Ursache war die Theilnahme, welche den Völkern an dieser großen Staatsangelegenheit wurde; und diese Theilnahme entsprang theils aus den Verhältnissen, welche die französische Revolution in dem Innern der Länder herbeigeführt hatte, theils aus der Gefahr, womit alle Völker von dem französischen bedroht waren. Ob es nun immer so bleiben wird, ob alle künftigen Kriege in Europa immer mit dem ganzen Gewicht der Staaten und folglich nur um große, den Völkern nahe liegende Interessen geführt sein werden, oder ob nach und

[108] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 422, 424, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 105—111; 16. Aufl. S. 860—865.

[109] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 424. Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 116, 118; 16. Aufl. S. 868 f., 870.

nach wieder eine Absonderung der Regierung von dem Volke eintreten wird, dürfte schwer zu entscheiden sein, und am wenigsten wollen wir uns eine solche Entscheidung anmaßen“ [110]. I enin streicht die Stellen in der ersten Hälfte des Exzerpts an, wo von den Völkern und den Auswirkungen der französischen Revolution auf die inneren Verhältnisse der Länder die Rede ist, und notiert am Rande: „«участие народов»“ («Beteiligung der Völker») sowie: „«изменения внутренние» (революциа) и «опасность»...“ («Veränderung im Innern» [Revolution] und «Gefahr»). Wahrscheinlich dachte er dabei an etwa ähnliche Äußerungsformen der künftigen bolschewistischen Revolution.

Der nächste Auszug bezieht sich auf die Zeitbedingtheit der Kriege: „Наша цель [111] ... zu zeigen, wie jede Zeit ihre eigenen Kriege, ihre eigenen beschränkenden Bedingungen, ihre eigene Befangenheit hatte. Jede würde also auch ihre eigene Kriegstheorie behalten, selbst wenn man überall, früh und spät, aufgelegt gewesen wäre, sie nach philosophischen Grundsätzen zu bearbeiten. Die Begebenheiten jeder Zeit müssen also mit Rücksicht auf ihre Eigenthümlichkeiten beurtheilt werden, und nur der, welcher nicht sowohl durch ein ängstliches Studium aller kleinen Verhältnisse als durch einen treffenden Blick auf die großen sich in jede Zeit versetzt, ist im Stande, die Feldherren derselben zu verstehen und zu würdigen“ [112]. Lenin rekapituliert: „каждое время — «свои войны»“ (jede Zeit — «ihre Kriege»), „«особенности каждой эпохи» должны быть учтены для понимания полководца“ (die «Eigentümlichkeiten jeder Epoche» müssen gebührend studiert sein zum Verständnis des Feldherrn). Den letzten Satz hebt er zusätzlich heraus durch zwei starke Striche und ein „NB“ am Rande [113].

Beim Studium des 5. Kapitels (Fortsetzung des 4., Beschränktes Ziel) notiert sich Lenin jene drei von Clausewitz aufgeführten Fälle, die bei Nichterfüllung der Voraussetzungen für das eigentliche Ziel der Niederwerfung des Feindes übrig bleiben: „Один случай, когда одному выгодно выждать время (выгодно вести *оборонительную* войну).

---

[110] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 424, 426, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 119; 16. Aufl. S. 870 f.

[111] Einleitung Lenins, sinngemäß aus Clausewitz = unser Ziel.

[112] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 426, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 119 f.; 16. Aufl. S. 871.

[113] Diese Gedanken entsprechen im Grundsatz der marxistischen Dialektik. In den „Briefen über Taktik“ schreibt Lenin: „Der Marxismus verlangt von uns die genaueste objektiv nachprüfbare Analyse des Wechselverhältnisses der Klassen und der konkreten Besonderheiten jedes geschichtlichen Augenblicks.“ *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausg., XX, 1 (1928), S. 130; vgl. auch unten, Abschn. IV, S. 576, Anm. 163.

Другой случай — выгодно использовать время, которое в будущем ничего не сулит (выгодна *наступательная* война)" (erster Fall, wenn es vorteilhaft ist, eine günstige Zeit abzuwarten [vorteilhaft zur Führung des Verteidigungskrieges]. Zweiter Fall — vorteilhaft, die Zeit auszunutzen, wenn die Zukunft nichts Günstiges verheißt [vorteilhaft der Angriffskrieg]). Lediglich durch Sperrung der Worte „Verteidigung" und „Angriff" auf die Dialektik hinweisend, gibt der bolschewistische Führer beim dritten Fall Clausewitz das Wort: „Der dritte Fall, welcher vielleicht der gewöhnlichste ist, würde der sein, wo beide Teile von der Zukunft nichts Bestimmtes zu erwarten haben, wo also aus ihr auch kein Bestimmungsgrund genommen werden kann. In diesem Fall ist der Angriffskrieg offenbar demjenigen geboten, der politisch der angreifende ist, d. h. der den positiven Grund hat; denn für diesen Zweck hat er sich bewaffnet, und alle Zeit, die verlorengeht, ohne hinreichendes Motiv, geht ihm (курсив Клаузевица) verloren" [114]. Die Gedanken der beiden letzten Sätze bekräftigt Lenin neben einigen Strichen am Rande durch die Zusätze „»политически» нападающий" und „NB *понятие*" (der «politische» Angreifer, NB Begriff). Die Tetradka enthält zu dieser Frage noch die Zeilen: „Wir haben . . . bereits eingeräumt, daß die Natur des politischen Zweckes, die Größe unserer oder der feindlichen Forderung und unser ganzes politisches Verhältnis faktisch den entscheidendsten Einfluß auf die Kriegführung behauptet" [115]. Den Inhalt der mehrfach stark angestrichenen Stelle gibt Lenin ganz im Sinne von Clausewitz wieder: „«*Характер* политической цели» имеет решающее влияние на ведение войны..." (der «Charakter des politischen Ziels» besitzt einen entscheidenden Einfluß auf die Führung des Krieges).

Dem 6. Kapitel (A. Einfluß des politischen Zweckes auf das kriegerische Ziel) entnimmt Lenin Ausführungen über den Bündniskrieg: „Es ist in der europäischen Politik eine hergebrachte Sache, daß die Staaten sich in Schutz- und Trutzbündnissen zu gegenseitigem Beistand verpflichten, aber nicht so als wenn die Feindschaft und das Interesse des einen dadurch eben das für den andern werden sollte, sondern indem sie sich einander ohne Rücksicht auf den Gegenstand des Krieges und die Anstrengungen des Gegners im voraus eine bestimmte, gewöhnlich sehr mäßige Kriegsmacht zusagen . . . ein jeder legt nach Verhältnis der Gefahr, die er zu bestehen, und der Vorteile, die er zu erwarten

[114] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 426, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 133; 16. Aufl. S. 882 f.

[115] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 428, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 135; 16. Aufl. S. 884.

hat, eine Aktie von 30—40 000 Mann ein und tut, als könne er nichts als diese dabei verlieren“ [116]. Clausewitz weist in diesem Zusammenhang auf den grundsätzlichen Wandel der Verhältnisse zur Zeit Napoleons hin und rügt die Unvollkommenheiten der bisherigen Art, den Bündniskrieg zu betrachten. An dieser Stelle folgt ein zweites Exzerpt Lenins: „Sie (такая манера) [117] ist eine Halbheit, eine Anomalie, denn Krieg und Friede sind im Grunde Begriffe, die keiner Gradation fähig sind; aber sie ist nichtsdestoweniger kein bloßes diplomatisches Herkommen, über welches sich die Vernunft hinwegsetzen könnte, sondern tief in der natürlichen Beschränktheit und Schwäche des Menschen gegründet“ [118]. Während Lenin beim ersten Auszug in Höhe des Satzes über die Eigenart der geschlossenen Schutz- und Trutzbündnisse drei Striche zieht und ein „NB“ danebensetzt, äußert er zum ersten, ebenfalls angestrichenen Satz des zweiten Exzerpts: „ «степени», «градации» понятия война и мира“, („Stufe“, „Gradation“ des Begriffes von Krieg und Frieden).

Den Abschluß der Auszüge aus diesem Teil des Kapitels bildet ein Satz, in dem Clausewitz nochmals den Einfluß des politischen Zweckes auf die Gestalt des Krieges hervorhebt: „Läßt man diesen Einfluß des politischen Zweckes auf den Krieg einmal zu, wie man ihn denn zulassen muß, so gibt es keine Grenze mehr, und man muß sich gefallen lassen, auch zu solchen Kriegen herunterzusteigen, die in bloßer Bedrohung des Gegners und in seinem Subsidium des Unterhandelns (курсив Клаузевица) bestehen“ [119]. Lenin streicht den Satz an, zeichnet einen Pfeil daneben und setzt ein „NB“ hinzu.

Teil B des 6. Kapitels (Der Krieg ist ein Instrument der Politik) bezeichnet der bolschewistische Führer als „самая важная глава“ (das wichtigste Kapitel). Lenin gibt damit die Begründung für seine nachstehenden umfangreichen Exzerpte, die alle wesentlichen Gedanken dieses Teiles enthalten und ein in sich geschlossenes Ganzes bilden: man darf in diesen Auszügen den Schwerpunkt von Lenins Clausewitz-Studien erblicken. Clausewitz lehrt hier eindringlich die unbedingte Vorherrschaft der Politik gegenüber dem Krieg und weist dabei auf die Einheit hin, zu der sich die einander widersprechenden Elemente (Natur

[116] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 428, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 136 f.; 16. Aufl. S. 885 f.

[117] = eine solche Art (Zusatz Lenins). *Friedl* a. a. O. übersetzt fälschlich „Manöver“.

[118] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 428, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 137; 16. Aufl. S. 886.

[119] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 428, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 138; 16. Aufl. S. 887.

des Krieges, Interessen des Einzelmenschen wie der Gesellschaft) praktisch verbinden.

Lenin beginnt mit einem Satz, dessen Gedanken er bereits in anderem Wortlaut aus dem 1. Kapitel des ersten Buches notiert hatte[120]: „Diese Einheit (единство соединяющее «в практической жизни» противоречивые элементы)[121] nun ist der Begriff, daß der Krieg nur ein Teil des politischen Verkehrs sei, also durchaus nichts Selbständiges (курсив Клаузевица)“[122]. „Man weiß freilich“, lautet der anschließende Auszug, „daß der Krieg nur durch den politischen Verkehr der Regierungen und der Völker hervorgerufen wird; aber gewöhnlich denkt man sich die Sache so, daß mit ihm jener Verkehr aufhöre, und ein ganz anderer Zustand eintrete, welcher nur seinen eigenen Gesetzen unterworfen sei . . . Wir behaupten dagegen: der Krieg ist nichts als eine Fortsetzung des politischen Verkehrs mit Einmischung anderer Mittel. Wir sagen mit Einmischung anderer Mittel, um damit zugleich zu behaupten, daß dieser politische Verkehr durch den Krieg selbst nicht aufhört, nicht in etwas ganz Anderes verwandelt wird, sondern daß er in seinem Wesen fortbesteht, wie auch die Mittel gestaltet sein mögen, deren er sich bedient, und daß die Hauptlinien, an welchen die kriegerischen Ereignisse fortlaufen und gebunden sind, nur seine Lineamente sind, die sich zwischen den Krieg durch bis zum Frieden fortziehen. Und wie wäre es anders denkbar? Hören denn mit den diplomatischen Noten je die politischen Verhältnisse verschiedener Völker und Regierungen auf? Ist nicht der Krieg bloß eine andere Art von Schrift und Sprache ihres Denkens? Er hat freilich seine eigene Grammatik, aber nicht seine eigene Logik“[123]. Lenin kennzeichnet die beiden Anfangs- und Schlußsätze mit Randstrichen und notiert weiter: „Hiernach kann der Krieg niemals von dem politischen Verkehr getrennt werden, und wenn dies in der Betrachtung irgendwo geschieht, werden gewissermaßen alle Fäden des Verhältnisses zerrissen, und es entsteht ein sinn- und zweckloses Ding. Diese Vorstellungsart würde selbst dann unentbehrlich sein, wenn der Krieg ganz Krieg, ganz das ungebundene Element der Feindschaft wäre, denn alle die Gegenstände, auf welchen

---

[120] Vgl. oben Erster Teil, S. 41 f.

[121] Zusatz Lenins nach Clausewitz, wo es heißt: „diejenige Einheit ... zu welcher sich im praktischen Leben diese widersprechenden Elemente verbinden“ (Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 139; 16. Aufl. S. 888).

[122] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 430, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 139; 16. Aufl. S. 888.

[123] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 430, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 139 f.; 16. Aufl. S. 888 f.; über Lenins Nutzanwendung dieser Thesen vgl. unten S. 375 ff.

er ruht, und die seine Hauptrichtungen bestimmen: eigene Macht, Macht des Gegners, beiderseitige Bundesgenossen, gegenseitiger Volks- und Regierungscharakter usw., wie wir sie im ersten Kapitel des ersten Buches aufgezählt haben, sind sie nicht politischer Natur, und hängen sie nicht mit dem ganzen politischen Verkehr so genau zusammen, daß es unmöglich ist, sie davon zu trennen? — Aber diese Vorstellungsart wird doppelt unentbehrlich, wenn wir bedenken, daß der wirkliche Krieg kein so konsequentes auf das Äußerste gerichtetes Bestreben ist, wie er seinem Begriff nach sein sollte, sondern ein Halbding, ein Widerspruch in sich; daß er als solcher nicht seinen eigenen Gesetzen folgen kann, sondern als Teil eines andern Ganzen betrachtet werden muß — und dieses Ganze ist die Politik" [124]. Bestätigend fügt Lenin hinzu: „«война — часть целого» (der Krieg ist ein Teil des Ganzen), „«это целое = политика»" (dieses Ganze ist die Politik).

Die nächsten Exzerpte ergänzen diese Gedanken: „So macht also die Politik aus dem Alles überwältigenden Element des Krieges ein bloßes Instrument; aus dem furchtbaren Schlachtschwert, was mit beiden Händen und ganzer Leibeskraft aufgehoben sein will, um damit einmal und nicht mehr zuzuschlagen, einen leichten handlichen Degen, der zuweilen selbst zum Rapier wird, und mit dem sie Stöße, Finten und Paraden abwechseln läßt . . . Gehört der Krieg der Politik an, so wird er ihren Charakter annehmen. Sobald sie großartiger und mächtiger wird, so wird es auch der Krieg, und das kann bis zu der Höhe steigen, wo der Krieg zu seiner absoluten Gestalt gelangt . . . Nur durch diese Vorstellungsart wird der Krieg wieder zur Einheit, nur mit ihr kann man alle Kriege als Dinge einer (курсив Clausewitz'a) Art betrachten, und nur durch sie wird dem Urtheil der rechte und genaue Stand und Gesichtspunkt gegeben, aus welchem die großen Entwürfe gemacht und beurtheilt werden sollen" [125]. Den letzten Auszug streicht Lenin an, schreibt ein „NB" daneben und wiederholt die Hauptgedanken mit eigenen Worten: „только с этой точки зрения «все войны = вещи *одного* рода»" (nur von diesem Gesichtspunkt aus «alle Kriege — Dinge einer Art»).

Wie die vorhergehenden Exzerpte, so sind auch die anschließenden so gewählt, daß sie Clausewitz' poltische Hauptgedanken wie einen roten Faden verfolgen; alle nicht unmittelbar weiterführenden Erläuterungen des Generals sind fortgelassen: „Freilich dringt das politische

[124] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 432, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 140 f.; 16. Aufl. S. 889.

[125] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 432, 434, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 141 f.; 16. Aufl. S. 890.

Element nicht tief in die Einzelheiten des Krieges hinunter, man stellt keine Vedetten und führt keine Patrouillen (sic!)[126] nach politischen Rücksichten: aber desto entschiedener ist der Einfluß dieses Elements bei dem Entwurf zum ganzen Kriege, zum Feldzuge und oft selbst zur Schlacht . . . Es ist überhaupt nichts so wichtig im Leben. als genau den Standpunkt auszumitteln, aus welchem die Dinge aufgefaßt und beurtheilt werden müssen und an diesem festzuhalten; denn nur von einem (курсив автора) Standpunkte aus können wir die Masse der Erscheinungen mit Einheit auffassen, und nur die Einheit des Standpunktes kann uns vor Widersprüchen sichern"[127]. Gewiß sprach der Inhalt dieser Sätze Lenin an. Clausewitz bietet ihm als revolutionärem Marxisten mit dem Hinweis einer Betrachtung der Dinge von einem Standpunkt aus nichts Neues: wohl aber eine philosophisch gegründete Bestätigung aus einem anderen Lebens- und Erfahrungsbereich. Wie aufmerksam Lenin die Gedanken des Generals verfolgt, beweist der Zusatz „sic!" im Text.

Die folgenden Auszüge leiten zum Wesen der Politik über: „Wenn also auch bei Kriegsentwürfen der zwei- und mehrfache Standpunkt nicht zulässig ist, wonach die Dinge angesehen werden könnten, jetzt mit dem Auge des Soldaten, jetzt mit dem des Administrators, jetzt mit dem des Politikers u. s. w.: so frägt es sich nun, ob es denn nothwendig die Politik ist, der sich alles Übrige unterordnen muß"[128]. Lenin streicht den letzten Satz an, wiederholt die von Clausewitz als Auftakt für die weiteren Betrachtungen gestellte Frage „политика — ли главное?" (ist die Politik die Hauptsache?) und notiert dann: „Daß die Politik alle Interessen der inneren Verwaltung, auch die Menschlichkeit und was sonst der philosophische Verstand zur Sprache bringen könnte, in sich vereinigt und ausgleicht, wird vorausgesetzt; denn die Politik ist ja nichts an sich, sondern ein bloßer Sachwalter aller dieser Interessen gegen andere Staaten. Daß sie eine falsche Richtung haben, dem Ehrgeiz, dem Privatinteresse, der Eitelkeit der Regierenden vorzugsweise dienen kann, gehört nicht hierher; denn in keinem Fall ist es die Kriegskunst, welche als ihr Präceptor betrachtet werden kann, und wir können hier die Politik nur als Repräsentanten aller Interessen der ganzen Gesellschaft betrachten"[129].

---

[126] Zusatz Lenins.

[127] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 434, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 142; 16. Aufl. S. 890.

[128] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 434, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 142; 16. Aufl. S. 891.

[129] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 436, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 143; 16. Aufl. S. 891.

In Höhe der beiden ersten Sätze dieses von ihm wiederholt angestrichenen Abschnittes schreibt Lenin: „что есть политика?“ (was ist die Politik?). Beim dritten Satz macht er ein „NB“ und setzt den Inhalt in Beziehung zur marxistischen Anschauung: „подход к марксизму“ (Annäherung an den Marxismus), wobei er vielleicht an die Sonderinteressen der kapitalistischen Klassenherrschaft denkt. Zu den letzten, abermals mehrfach angestrichenen Zeilen des Abschnittes gibt Lenin noch einmal die Definition von Clausewitz wieder: политика = «представительство всех интересов целого общества»“ (Politik = «Vertretung aller Interessen der ganzen Gesellschaft»). Dann setzt ein weiteres Exzerpt zum gleichen Thema ein: „Daß der politische Gesichtspunkt mit dem Kriege ganz aufhören sollte, würde nur denkbar sein, wenn die Kriege aus bloßer Feindschaft Kämpfe auf Leben und Tod wären: wie sie sind, sind sie nichts als Äußerungen der Politik selbst, wie wir oben gezeigt haben. Das Unterordnen des politischen Gesichtspunktes unter den militärischen wäre widersinnig, denn die Politik hat den Krieg erzeugt; sie ist die Intelligenz, der Krieg aber bloß das Instrument, und nicht umgekehrt. Es bleibt also nur das Unterordnen des militärischen Gesichtspunktes unter den politischen möglich“ [130]. Den ersten Satz dreimal stark am Rande anstreichend, wiederholt Lenin: „войны ведутся не из простой вражды“ (die Kriege leiten sich nicht aus einfachen Feindseligkeiten her); in Höhe des vorletzten Satzes macht er Striche und gibt die Hauptthese Clausewitz' als Schlußfolgerung wieder: „«политика родила воину»“ («die Politik erzeugt den Krieg»).

Zu den folgenden, das Thema Politik und Krieg abschließenden Auszügen hat sich Lenin nicht geäußert, dürfte ihren Inhalt jedoch — wie die Länge der Abschriften zeigt — als fruchtbar empfunden haben: „Denken wir an die Natur des wirklichen Krieges, erinnern wir uns des im III. Kapitel dieses Buches Gesagten: daß jeder Krieg vor allen Dingen nach der Wahrscheinlichkeit seines Charakters und seiner Hauptumrisse aufgefaßt werden soll, wie sie sich aus den politischen Größen und Verhältnissen ergeben, und daß oft, ja wir können in unseren Tagen wohl behaupten meistens der Krieg wie ein organisches Ganze betrachtet werden muß, von dem sich die einzelnen Glieder nicht absondern lassen, wo also jede einzelne Thätigkeit mit dem Ganzen zusammenströmen und aus der Idee dieses Ganzen hervorgehen muß, so wird es uns vollkommen gewiß und klar, daß der oberste Standpunkt für die Leitung des Krieges, von dem die Hauptlinien ausgehen,

[130] Ebenda.

kein anderer als der der Politik sein könne . . . Von diesem Standpunkt aus . . . wird die Geschichte verständlicher . . .[131] Mit einem Wort, die Kriegskunst auf ihrem höchsten Standpunkte wird zur Politik, aber freilich eine Politik, die statt Noten zu schreiben Schlachten liefert . . . Auch lehrt die allgemeine Erfahrung, daß trotz der großen Mannigfaltigkeit und Ausbildung des heutigen Kriegswesens die Hauptlineamente des Krieges doch immer von den Kabinetten bestimmt worden sind, d. h. von einer, wenn man technisch sprechen will, nur politischen, nicht militärischen Behörde“ [132].

Die letzten Auszüge aus dem Kapitel führen auf das Problem Revolution, Krieg und Politik hin. Clausewitz' Betrachtungen über die grundsätzlich neuen Elemente der französischen Revolution im Zusammenhang mit der Kriegführung konnten auch für den Bolschewismus aufschlußreiche Hinweise im Sinne analoger Vorgänge enthalten. Von jeher hatte der revolutionäre Marxismus die Verbindungslinie zu den die Epoche des neuzeitlichen Sozialismus einleitenden Ereignissen von 1789 gezogen.

Voran steht eine Frage Lenins: „пример: великие перемены в военном деле с конца 18 века. В чем их причина?“ (Beispiel: große Veränderungen im Kriegswesen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Was sind die Ursachen?)[133]. Die Antwort gibt das anschließende Exzerpt: „Die ungeheuren Wirkungen der französischen Revolution nach außen sind aber offenbar viel weniger in neuen Mitteln und Ansichten ihrer Kriegführung als in der ganz veränderten Staats- und Verwaltungskunst, in dem Charakter der Regierung, in dem Zustande des Volkes u. s. w. zu suchen. Daß die andern Regierungen alle diese Dinge unrichtig ansahen, daß sie mit gewöhnlichen Mitteln Kräften die Wage halten wollten, die neu und überwältigend waren: das alles sind Fehler der Politik“. Zustimmend hebt Lenin den ersten Satz durch fünf Striche und zwei „NB“ hervor, um sogleich die Schlußfolgerung Clausewitz' sinnvoll anzufügen: „Man kann also sagen: die zwanzigjährigen Siege der Revolution sind hauptsächlich die Folge der fehlerhaften Politik der ihr gegenüberstehenden Regierungen“ [134].

Ergänzend dazu folgen drei Auszüge aus dem Ende des Kapitels über die zentrale Bedeutung der Politik: „Es ist wahr, auch der Krieg selbst hat in seinem Wesen und in seinen Formen bedeutende Veränderungen

---

[131] Lediglich hierzu schreibt Lenin ein „NB“ an den Rand.

[132] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 436, 438, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 143 ff.; 16. Aufl. S. 891 f.

[133] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 438.

[134] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 438, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 148 f.; 16. Aufl. S. 895.

erlitten, die ihn seiner absoluten Gestalt näher gebracht haben; aber diese Veränderungen sind nicht dadurch entstanden, daß die französische Regierung gewissermaßen emanzipiert, vom Gängelbande der Politik losgelassen hätte, sondern sie sind aus der veränderten Politik entstanden, welche aus der französischen Revolution sowohl für Frankreich als für ganz Europa hervorgegangen ist. Diese Politik hatte andere Mittel, andere Kräfte aufgeboten und dadurch eine Energie der Kriegführung möglich gemacht, an welche außerdem nicht zu denken gewesen wäre." „Also auch die wirklichen Veränderungen der Kriegskunst sind eine Folge der veränderten Politik, und weit entfernt, für die mögliche Trennung beider zu beweisen, sind sie vielmehr ein starker Beweis ihrer innigen Vereinigung." „Also noch einmal: der Krieg ist ein Instrument der Politik: er muß nothwendig ihren Charakter tragen, er muß mit ihrem Maße messen: die Führung des Krieges in seinen Hauptumrissen ist daher die Politik selbst, welche die Feder mit dem Degen vertauscht, aber darum nicht aufgehört hat, nach ihren eigenen Gesetzen zu denken" [135]. Lenin kennzeichnet den zweiten Satz des ersten Exzerpts mit starken Strichen und bejaht die Gedanken mit einem „верно!" (richtig!); außerdem gibt er den Inhalt des letzten, ebenfalls angestrichenen Satzes aus der dritten Notiz stichwortartig wieder: „война = политика, сменившая «перо на меч»" (Krieg = Politik, die «die Feder mit dem Degen» vertauscht hat) und bemerkt dann: „Конец глава" (Ende des Kapitels).

In der Tetradka folgen noch zwei kürzere, dem 9. Kapitel (Kriegsplan, wenn Niederwerfung des Feindes das Ziel ist) und dem Anhang entnommene Auszüge: „Wenn es Staaten giebt, die durch successive Stöße überwältigt worden sind, und wo sich also die Zeit dem Vertheidiger, dessen Schutzheiliger sie ist, verderblich gezeigt hat, — wie unendlich viel zahlreicher sind die Beispiele, wo die Absicht des Angreifenden darüber ganz verfehlt worden ist. Man denke nur an den Erfolg des siebenjährigen Krieges, wo die Östreicher das Ziel mit so viel Gemächlichkeit, Behutsamkeit und Vorsicht zu erreichen suchten, daß sie es ganz verfehlten" [136]. „Politisch heißt Vertheidigungskrieg ein solcher, den man für seine Unabhängigkeit führt; strategisch heißt Vertheidigungskrieg derjenige Feldzug, in welchem ich mich beschränke, den Feind in dem Kriegstheater zu bekämpfen, das ich mir für diesen Zweck zubereitet habe. Ob in diesem Kriegstheater ich die Schlachten

[135] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 440, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 149 f.; 16. Aufl. S. 895 f.

[136] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 440, 442, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 181; 16. Aufl. S. 921 f.

offensiv oder defensiv liefere, ändert darin nichts“ [137]. Von diesen, die bereits aus dem zweiten und siebenten Buch gemachten Notizen zum Thema Wechselverhältnis von Angriff und Verteidigung [138] zweckvoll bereichernden Exzerpten beachtet Lenin besonders das letzte. Dreimal setzt er ein „NB“ hinzu: davon zweimal in Höhe des ersten Satzes, dessen Inhalt er zusammenfaßt: „«оборонительная война» в политике и стратегии“ («Verteidigungskrieg» in der Politik wie in der Strategie), d. h. die enge Verbindung von Politik und Strategie betont. Die Gedanken des Schlußsatzes bekräftigt Lenin mit „верно!“, um damit seine Clausewitz-Studien abzuschließen. „Конец выписок из Клаузевица“ (Ende der Auszüge aus Clausewitz) lautet die letzte Eintragung.

Lenins Studien aus dem dritten Band des Werkes „Vom Kriege“ sind im Vergleich zu denen aus dem ersten und zweiten am aufschlußreichsten für die Beurteilung dessen, worauf es ihm in erster Linie ankommt: auf die Wesenserkenntnis der Politik, des Krieges und der Kriegführung in ihren Beziehungen zueinander. Das ist auch das zentrale Anliegen von Clausewitz. Der General stellt die Politik in den Mittelpunkt; sie ist für ihn die beherrschende Größe gegenüber dem Kriege, dessen Charakter allemal durch sie bestimmt wird. Es gibt also grundsätzlich keine Eigenständigkeit des Krieges. Von einheitlichem Standpunkt, d. h. von dem der Politik aus muß der Krieg beurteilt und geführt werden. Lenins Auszüge aus dem dritten Band von Clausewitz, besonders dem achten Buch, seine Randbemerkungen und Zusätze sind so angelegt, daß diese Gesichtspunkte aus der Fülle des Stoffes wohlgeordnet, klar und folgerichtig, geradezu im Sinne eines Clausewitz-Breviers einleuchtend hervortreten. Lenin hat dieses Brevier mit ebenso verständnisvoller wie kritischer Kleinarbeit zusammengestellt. Daraus geht hervor, daß die Grundthesen des Werkes „Vom Kriege“ über das Verhältnis von Politik und Krieg keinesfalls im Widerspruch zu den Lehren des revolutionären Marxismus stehen, ja sehr wohl mit ihnen in Einklang gebracht werden können. „Lenin“, so urteilt Stalin, „zollte Clausewitz vor allem dafür Anerkennung, daß Clausewitz, der kein Marxist war, und der seinerzeit als eine Autorität auf dem Gebiet der militärischen Theorie galt, in seinen Werken die bekannte marxistische These bestätigt, daß zwischen

[137] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 442, Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege“, III, S. 247; 16. Aufl. S. 973.

[138] Vgl. oben, Erster Teil, S. 50 ff.

Krieg und Politik eine direkte Verbindung besteht, daß die Politik den Krieg gebiert, und daß der Krieg die Fortsetzung der Politik mit den Mitteln der Gewalt ist“ [139].

IV

1.

Verlauf und Entwicklung des Ersten Weltkrieges bilden das große Ereignis, in dem sich für Lenin Veranlassung und Gelegenheit bot, seine Clausewitz-Studien praktisch, d. h. im Sinne konkreter bolschewistischer Aktionen und Zielsetzungen auszuwerten. Der Ausgangspunkt ist die Lage der internationalen Arbeiterbewegung.

Der erste Weltkrieg — technisch durch das moralische und geistige Versagen der europäischen Diplomatie in Verbindung mit den verantwortlichen, in nationalistischen, imperialistisch-kapitalistischen und militaristischen Vorstellungen befangenen Regierungen ausgelöst — stellt den sichtbaren Beginn jener noch heute anhaltenden großen Krise dar, deren Kennzeichen nach den Worten Johan Huizingas „zunehmender Kulturverlust und fortschreitende geistige Verirrung sind“ [140]. Im Zusammenhang damit steht auch das Schicksal des Sozialismus: Der Krieg 1914/18 wurde zur bisher größten Belastungs- und Bewährungsprobe der internationalen Arbeiterbewegung im Hinblick auf moralische Haltung, geistige Grundlagen, revolutionäre Gesinnung und Politik ihrer maßgebenden Führungskreise. Die Sozialisten standen jetzt vor Entscheidungen von grundsätzlicher Tragweite. Entweder bejahten sie in diesem Augenblick die Kriegspolitik der Regierungen unter Verzicht auf revolutionäre Zielsetzungen oder bekannten sich konsequent zu den Lehren von Marx und Engels, insbesondere den Losungen des Stuttgarter und Basler Internationalen Sozialistenkongresses, in denen die Bekämpfung des imperialistischen Krieges, seine rasche Beendigung sowie das verschärfte Vorgehen gegen die kapitalistische Klassenherrschaft gefordert wurden [141].

---

[139] „Bolschewik“ Nr. 3 (1947); abgedr. in: Scharnhorst, der Schöpfer der Volksbewaffnung (1953), S. 202, u. *L. Garthoff*, Soviet Military Doctrine (1953), S. 55.

[140] Schriften zur Zeitkritik (1948), S. 240 ff.

[141] Vgl. „Resolution des VII. Internationalen Sozialisten-Kongresses zu Stuttgart (18. bis 24. August 1907) zu der Frage: Militarismus und die internationalen Konflikte“ u. „Manifest des Internationalen Sozialisten-Kongresses zu Basel (24. und 25. November 1912)“. *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausg., XVIII (1929), S. 473—479. Vgl. in diesem Zusammenhang auch das aufschlußreiche

An der Lösung dieser Frage zerbrach die II. Internationale. Die Mehrzahl ihrer Führer hatte sich mit dem Aufkommen „reformistischer" und „revisionistischer" Strömungen dem „Opportunismus" zugewandt[142], vermochte keinen klaren Standpunkt einzunehmen[143] und das spezifisch revolutionäre Anliegen der Arbeiterklasse kaum zu vertreten. So kapitulierte der internationale Sozialismus im August 1914 mit geringen Ausnahmen vor den Mächten des Imperialismus und Kapitalismus, Nationalismus und Militarismus. Praktisch bedeutete das: die meisten Führer der II. Internationale bewilligten entweder die Kriegskredite, bekannten sich zur „Burgfriedenspolitik" oder traten als Minister in die kriegführenden Regierungen ein. Man verzichtete also auf internationale Solidarität und Revolution, fügte sich statt dessen den Weisungen der Militärbehörden und übernahm den Begriff der „Vaterlandsverteidigung" mehr oder weniger kritiklos von den herrschenden Klassen[144]. Außerdem besaßen die Sozialisten kein wirkliches Verhältnis zu Gewalt und Krieg. „Der Krieg traf eine weder innerlich noch organisatorisch vorbereitete Bewegung"[145].

Freilich waren nicht alle Sozialisten gewillt, diesem Kurs uneingeschränkt zu folgen. Wer sich gerade in diesem Augenblick unter Berufung auf Marx und Engels zur Revolution bekannte, mußte den „opportunistischen" Elementen der II. Internationale den schärfsten Kampf ansagen, notfalls eine neue, die ursprünglichen marxistischen Grundsätze wiederherstellende Internationale begründen.

Zu den wenigen überzeugten, im Geiste dieser Auffassung von Anbeginn kompromißlos handelnden und in ihren Anschauungen unmittelbar an das Jahr 1848 anknüpfenden Sozialisten gehörte Lenin[146], dessen russische Herkunft auch hierbei eine Rolle spielt[147]. Er erkannte die

---

Werk von *M. M. Drachkovitch*, Les socialismes français et allemand et le problème de la guerre 1870—1914 (1953), bes. S. 245—305, 313—344, 345—353.

[142] Vgl. hierzu *A. Rosenberg*, Geschichte des Bolschewismus von Marx bis zur Gegenwart, Bespr. in Neue Blätter für den Sozialismus, 2. Heft, 4. Jahr (1933), S. 86 f. u. *I. Lewin*, Wladimir Iljitsch Uljanow. Archiv f. Politik und Geschichte II, 1 (1924), S. 301 f.

[143] Vgl. u. a. *K. Renner*, Marxismus, Krieg und Internationale (1917), S. 3 ff.

[144] Vgl. *P. Levi*, Wehrhaftigkeit und Sozialdemokratie (o. J.), S. 7 ff.

[145] So *W. Glendow*, Der Krieg als zentrales Problem. Neue Blätter für den Sozialismus, 5. Heft. 4. Jahr (1933), S. 224.

[146] Vgl. u. a. *G. Vernadsky*, Lenin, red dictator (1931), S. 126 ff.

[147] Vgl. hierzu *Rosenberg* a. a. O. S. 86 f.: „Indessen gab es ... ein großes Land in Europa, wo der Marxismus die ... Weiterentwicklung in westeuropäischem Sinne nicht zu akzeptieren brauchte. Das war Rußland, wo die bürgerliche Revolution noch fällig war, und wo die stärksten Köpfe der Intelligenz die

Notwendigkeit, den Bruch mit der II. Internationale alsbald herbeizuführen; nur dadurch war es denkbar, den revolutionären Kräften des Proletariats zum Durchbruch zu verhelfen. Das Kriegsproblem gewann damit zentrale Bedeutung. Der Krieg übernahm jetzt die Rolle der einst von Marx und Engels als unvermeidlich angesehenen und erhofften, jedoch damals nicht eingetretenen großen ökonomischen Krise. Mit den durch ihn verursachten Opfern, dem vielfachen, von ihm über alle beteiligten Völker gebrachten Leid schuf der Erste Weltkrieg jene Stimmung von Haß und Erbitterung der Beherrschten und Ausgenutzten gegen die Herrschenden, wie sie zu den unerläßlichen Voraussetzungen einer Revolution gehören[148].

Diese Tatsache, die enge Verknüpfung von Krieg und Revolution hat Lenin zeitig begriffen, auch später darauf hingewiesen[149]. Für ihn ergab sich daraus die Konsequenz, 1. sich mit dem Krieg und seinem Wesen überhaupt zu beschäftigen, um daraus den Charakter des Weltkrieges zu erkennen, 2. aus dieser Erkenntnis heraus in der Praxis des revolutionären Verhaltens folgerichtig zu handeln. Durch die vorhergehende Analyse von Lenins unmittelbar mit den Kriegsereignissen in Zusammenhang stehenden Clausewitz-Studien[150] konnte nachgewiesen werden, daß die Gedanken des deutschen Kriegsphilosophen ihn durchaus ansprachen, mit anderen Worten von ihm bejaht und sinnentsprechend aufgefaßt wurden. Daraus ergibt sich die Frage, was Lenin aus Clausewitz für die Praxis des revolutionären Kampfes gelernt, d. h. welche Nutzanwendung er aus seiner Beschäftigung mit dem Werk „Vom Kriege" gezogen hat.

Die Einflüsse von Clausewitz' Thesen auf Lenins Denken und Handeln, die Formen ihrer Auswertung sind vielgestaltig, ohne daß sie sich in jedem einzelnen Fall unmittelbar nachweisen lassen. Dies gilt vor allem für das Verhalten des bolschewistischen Führers im Kampf der Revolution um die Gewinnung des Staatsapparates, ihre Festigung und Selbstbehauptung nach dem Oktoberumsturz 1917. Hierbei spielt auch die Tatsache eine Rolle, daß der revolutionäre Marxismus aus seinen

---

Revolution mit Hilfe der Arbeiterklasse, also auf marxistische Art, vollenden konnten. So fand der revolutionäre Marxismus von 1848 seine Fortsetzung im Rußland des Zaren."

[148] *Lewin* a. a. O. S. 301 f.

[149] Vgl. Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 285, Lenin am 29. 7. 1918: „In den Vordergrund tritt wieder die militärische Frage... Die ganze Frage... der russischen Revolution läuft auf die militärische Frage hinaus... wir befinden uns im Krieg, und das Schicksal der Revolution wird durch den Ausgang dieses Krieges entschieden."

[150] Vgl. oben, Erster Teil, S. 34 ff.

spezifischen Bedingtheiten, dem zentralen Anliegen der durchzuführenden und zu erhaltenden Revolution heraus geradezu zwangsläufig das Verhältnis von Politik (hier: Revolution) und Krieg grundsätzlich wie Clausewitz auffaßt und damit den allgemeinen Wahrheitsgehalt von dessen Lehren von vornherein bestätigt. Lenins enge Verbindung von Politik und Strategie im Kampf gegen die Streitkräfte der Gegenrevolution und der ausländischen Intervention, Schaffung, Leitung und Einsatz eigener, revolutionärer Truppen durch ihn und seine Mitarbeiter, das absolute Vorherrschen der Politik gegenüber dem Krieg dienen als Beweis [151]. Eine klare Scheidung zwischen dem, was dabei von Clausewitz herrührt, und dem, was auf marxistische Erfahrungen und Gedankengänge zurückgeht, ist demnach nicht möglich. Dagegen läßt sich aus Lenins (ebenfalls als Ausdruck politischen Handelns durch die Form eines spezifisch revolutionären Denkens [152] zu wertenden) Kampfschriften, Aufsätzen, Reden und sonstigen Äußerungen während der Jahre 1915 bis 1918 die bereits berührte Frage mit ziemlicher Sicherheit beantworten, was Lenin von Clausewitz übernommen hat, in welcher Form und zu welchen konkreten Zwecken dies geschehen ist.

2.

Für Lenin werden hauptsächlich zwei Themen des Werkes „Vom Kriege" praktisch bedeutsam, d. h. mit ihren Gedanken von ihm im Kampf um die Vorbereitung, Durchführung und Behauptung der bolschewistischen Revolution ausgewertet: 1. Der Krieg als Fortsetzung der Politik, 2. Das Wechselverhältnis von Angriff und Verteidigung. Während über die praktische Auswertung von Thesen des zweiten Themas durch Lenin nur gelegentliche, freilich wesentliche Nachweise zu erbringen sind, liegen für die Nutzanwendung von Gedanken des ersten ebenso zahlreiche wie eindringliche Äußerungen des bolschewistischen Führers vor. Sie bezeugen die Tatsache, daß Lenin durch die Thesen des ersten Themas stark beeindruckt wurde; immer wieder ist sein Denken und Handeln von ihnen beherrscht, wobei er wie Engels Clausewitz rühmend hervorhebt.

---

[151] Das sowjetamtl. Werk (Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O.) enthält Belege hierfür aus den Jahren 1917—1919 S. 255—313, bes. S. 255, 291, 312; vgl. auch *Friedl* a. a. O. S. 93—98, Lénine chef militaire, 99—106, La stratégie militaire de Lénine de 1918 à 1920, u. *W. Antonow-Owsejenko*, Der Aufbau der Roten Armee in der Revolution (1923).

[152] Den Charakter des revolutionären Denkens als eines Handelns erläutert *Jean Paul Sartre*, Materialismus und Revolution (1950), S. 59 ff.

Der bekannte, in sämtlichen Versionen in Lenins Tetradka stehende Satz über den Krieg als die Fortsetzung der Politik[153] ist für den bolschewistischen Führer Ausgangspunkt und Urteilsmaßstab für alle seine Betrachtungen und Deutungen des Krieges; er sieht diese Formulierung, wie das sowjetamtliche Werk richtig bemerkt, als äußerst wichtig für das Verständnis eines jeden Krieges an[154]. Vorwegnehmend darf gesagt werden: Dieser von Lenin in der Schweiz begriffene und seitdem von ihm nicht mehr vergessene Satz wird gleichsam sein „Credo" bis in die Zeit des Oktoberumsturzes hinein und darüber hinaus. Bei den mannigfaltigsten Gelegenheiten und in verschiedenstem Zusammenhang angewendet, spielt er eine Rolle bei Lenins Auseinandersetzungen mit „rechten" und „linken" Sozialisten, mit Theoretikern und Praktikern, bei der Vorbereitung und Durchführung der Revolution. Praktisch klärt der bolschewistische Führer mit Hilfe der „Formel": „Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik" nahezu die gesamten Kernfragen der Revolution in ihrem Kampf: Wesenserkenntnis (Klassenanalyse) des Weltkrieges und damit zusammenhängend Probleme wie „Opportunismus", „Vaterlandsverteidigung", nationaler Befreiungskampf, Unterschied zwischen „gerechten" und „ungerechten" Kriegen, Verhältnis von Krieg und Frieden, Revolution und Krieg, Beendigung des imperialistischen Krieges durch Umsturz im Innern seitens der Arbeiterklasse, Revision des bolschewistischen Parteiprogrammes. Davon waren — wie bereits erwähnt — insbesondere die mit Kriegsausbruch 1914 unerbittlich gestellten Fragen des „Opportunismus" und der „Vaterlandsverteidigung" für die weitere Entwicklung der internationalen Arbeiterbewegung von ausschlaggebender Bedeutung.

Im einzelnen ergibt sich folgendes Bild: in zwei programmatischen, sich gegenseitig ergänzenden und merkbare Etappen in der Geschichte des revolutionären Marxismus darstellenden Schriften aus dem Jahre 1915, „Der Zusammenbruch der II. Internationale"[155] und „Sozialismus und Krieg"[156], entwickelt Lenin erstmalig unter Berufung auf Clause-

[153] Vgl. oben S. 363.

[154] Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O. S. 200 f.

[155] Abdruck in *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausg. XVIII (1929), S. 311—372; neueste russ. Ausgabe in В И Ленин Со инения изд. четвертое, 21 (1952), S. 181—232. Die Schrift wurde Mai/Juni 1915 verfaßt.

[156] Abdruck der Juli/August 1915 geschriebenen Broschüre in *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 143—296; neueste russ. Ausgabe in В. И Ленин. Сочинения, изд. четвертое. 21 (1952), S. 267—307. Die Broschüre wurde gemeinsam von Lenin und Sinowjew verfaßt; aus Lenins Feder stammen das 1. und Teile des 3. und 4. Kapitels. Sie war ursprünglich zur Verteilung auf der Zimmerwalder Konferenz (5.-8. 9. 1915) bestimmt, die den ersten scharfen

witz seine Ansichten über den Krieg und die Notwendigkeit, sich von der II. Internationale abzuwenden. Im „Zusammenbruch der II. Internationale" dient Clausewitz' These über den Krieg als die Fortsetzung der Politik als zentrale Erkenntnisgrundlage, von der aus der bolschewistische Führer die vordergründigen Gedanken führender Vertreter der II. Internationale über den Krieg bekämpft und überzeugend widerlegt. Nach einleitenden Betrachtungen über den Charakter des Krieges 1914/15 stellt sich Lenin hier die Frage, warum die namhaftesten Vertreter und Führer der II. Internationale den Sozialismus verraten hätten.

Die Auseinandersetzung erfolgt in erster Linie mit Plechanow und Kautsky[157]. Die übliche These, erklärt Lenin, sei die vom Kriegsanstifter: man habe uns überfallen, also müßten wir uns verteidigen. Es läge daher auch im Interesse des Proletariats, zunächst mit den Störern des europäischen Friedens abzurechnen. Diese Ansicht bezeichnet Lenin als abgedroschene, im Gegensatz zur marxistischen Dialektik stehende Plattheit. Praktisch müsse man zur Beurteilung des Krieges die ökonomische und politische Geschichte wenigstens der letzten drei Jahrzehnte heranziehen; dann ergäbe sich, daß die Politik der beiden sich bekämpfenden Mächtegruppen Besitzergreifung von Kolonien, Raub fremder Länder, Unschädlichmachung des erfolgreichen Konkurrenten erstrebe. Zum Beweis zitiert Lenin jetzt Clausewitz: „In ihrer Anwendung auf die Kriege hat die von Plechanow so schamlos zu Nutz und Frommen der Bourgeoisie entstellte Dialektik zur grundlegenden These den Satz, daß der Krieg einfach eine Fortsetzung der Politik mit anderen (nämlich gewaltsamen) Mitteln ist. So lautet die Formulierung von Clausewitz, einem der großen Schriftsteller in Fragen der Kriegsgeschichte, dessen Ideen von Hegel befruchtet worden waren. Und das war auch stets der Standpunkt von Marx und Engels, die jeden Krieg als die Fortsetzung der Politik der betreffenden interessierten Mächte — und der verschiedenen Klassen innerhalb dieser Mächte — im betreffenden Zeitraum auffaßten"[158]. In einer zusätzlichen Anmerkung zu dieser These von Clausewitz, deren Sinn Lenin mit dem

---

Protest revolutionärer Marxisten aus allen bedeutenderen Ländern Europas gegen die Weiterführung des Krieges sowie die bisherige Politik der II. Internationale darstellte; über die Konferenz von Zimmerwald, ihren Verlauf und die auf ihr behandelten Fragen vgl. *Egger* a. a. O. S. 60 ff. Abdruck des Manifestes, der Erklärungen und Resolutionen der Internationalen sozialistischen Konferenz in Zimmerwald in *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 480—489.

[157] Über Plechanow und Kautsky, ihre politische Haltung und Stellung innerhalb der II. Internationale vgl. *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausg. XIX (1930), Anhang, S. 629 f., 646 f.

[158] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 325 f.

eigenen Zusatz: „nämlich gewaltsamen" besonders hervorhebt, gibt er die Herkunft des Zitates an und läßt zugleich die dazugehörigen, von ihm bereits in die Tetradka eingetragenen Erläuterungen des preußischen Generals aus dem 6. Kapitel (B) folgen[159].

Anschließend wendet sich Lenin gegen Kautskys „wahren" Internationalismus: Dieser bestände lediglich darin, daß französische und deutsche Arbeiter „im Namen der «Vaterlandsverteidigung»" auf einander schössen. Unter Anführung von Gedanken des Werkes „Vom Kriege" (Dritter Band, achtes Buch, 6. Kapitel, B), wie sie ebenfalls die Tetradka enthält[160], schreibt Lenin: „Aber wenn wir uns die theoretischen Voraussetzungen der Betrachtungen Kautskys näher besehen, so finden wir eben die Ansicht, die rund achtzig Jahre früher von Clausewitz verhöhnt worden ist: mit dem Kriegsausbruch hört der historisch vorbereitete politische Verkehr zwischen den Völkern und den Klassen auf, und es tritt eine gänzlich andere Situation ein! — «einfach» Angreifer und Verteidiger, «einfach» Abwehr der «Feinde des Vaterlandes»! Die Unterdrückung einer ganzen Reihe von Nationen", schließt Lenin, „die mehr als die Hälfte der Bevölkerung der Erdkugel ausmachen, durch die imperialistischen Großmächte, die Konkurrenz unter der Bourgeoisie dieser Länder um die Teilung der Beute, das Bestreben des Kapitals, die Arbeiterbewegung zu zerschlagen und zu unterdrücken, — all das ist auf einmal aus dem Gesichtsfeld Plechanows und Kautskys verschwunden, obwohl gerade diese so geartete Politik vor dem Kriege ganze Jahrzehnte hindurch von ihnen selber immer geschildert worden war"[161].

Im Sinne dieser ebenso praktischen wie einleuchtenden Clausewitz-Interpretation lehnt Lenin auch die von Plechanow und Kautsky im Zusammenhang mit der Frage der Vaterlandsverteidigung aufgeführten Beispiele von Kriegen des 19. Jahrhunderts (nationaler Krieg Preußens 1813, Deutschlands 1870/71, Kriege von 1854/55, 1859, 1876/77[162], 1897) ab, wobei er zugleich bei beiden unklare Vorstellungen und mangelndes Unterscheidungsvermögen aufdeckt: ihre Unfähigkeit, logisch zu denken und jeden einzelnen Fall in seinen besonderen, konkreten Bedingtheiten zu sehen[163]. Wenn Kautsky nachweise, sagt Lenin, Marx und seine An-

[159] Vgl. oben S. 363 u. dazu *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 325.
[160] Vgl. oben S. 363.
[161] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 326 f.
[162] Vgl. in diesem Zusammenhang auch *P. K. Fortunatow*, Der Krieg von 1877/78 und die Befreiung Bulgariens (1953).
[163] Vgl. hierzu auch Lenins im Grundsätzlichen durchaus mit Clausewitz' Auffassungen übereinstimmende Gedanken aus dem 1. Kapitel von „Sozialismus und Krieg": „Von den Pazifisten wie von den Anarchisten unterscheiden wir

hänger hätten zu entscheiden gehabt, welcher der miteinander kriegführenden Parteien der Sieg im Interesse des Sozialismus zu wünschen gewesen wäre, so sei das gegenstandslos; man hätte damals vor keiner anderen Wahl gestanden. Wieder auf Clausewitz in sinngemäßer Auslegung zurückgreifend, erklärt Lenin: „Die früheren Kriege, auf die wir verwiesen werden, waren die «Fortsetzung der Politik» von vieljährigen nationalen Bewegungen der Bourgeoisie, von Bewegungen gegen ein auswärtiges, fremdnationales Joch und gegen den Absolutismus (den türkischen und den russischen)". Zu solchen Kriegen hätten die Marxisten allerdings — dazu unter Schürung des Nationalhasses — aufrufen dürfen. Aber diese „«Fortsetzung der Politik» des Kampfes gegen Feudalismus und Absolutismus" ließe sich natürlich nicht vergleichen „mit der «Fortsetzung der Politik» der altersschwachen, d a s h e i ß t imperialistischen Bourgeoisie, d a s h e i ß t einer Bourgeoisie, die die ganze Welt ausgeplündert" habe[164].

Ebenso irre Kautsky mit seiner Behauptung, daß der gegenwärtige Krieg kein rein imperialistischer, vielmehr auch noch ein nationaler sei. Das nationale Moment besäße in diesem gesamteuropäischen Ringen keinerlei ernsthafte Bedeutung. Nur in Serbien hätte man es mit einer seit vielen Jahren bestehenden nationalen Emanzipationsbewegung zu tun, „deren »Fortsetzung« sich im Krieg Serbiens gegen Österreich" darstelle. Lenin folgert: nur „für etwa einen hundertsten Teil der am jetzigen Krieg Beteiligten erscheint der Krieg als «Fortsetzung der Politik» der bürgerlichen Freiheitsbewegung. Für neunundneunzig Hundertteile ist der Krieg eine Fortsetzung der imperialistischen Politik, d. h. der Politik einer alt gewordenen Bourgeoisie, die wohl zur Schändung, nicht aber zur Befreiung von Nationen imstande ist. Objektiver Inhalt des Krieges", unterscheidet Lenin, „ist die «Fortsetzung der Politik» des Imperialismus, d. h. der Plünderung fremder Nationen durch die alt gewordene Bourgeoisie der «Großmächte» (und durch die Regierungen dieser Bourgeoisie), während die vorherrschende «subjektive» Ideologie

---

Marxisten uns weiter dadurch, daß wir die Notwendigkeit der historischen Analyse eines jeden Krieges in seiner («historischen») Besonderheit vom Standpunkt des Marxschen dialektischen Materialismus vertreten. Es gab in der Geschichte manches Mal Kriege, die trotz all der Greuel ... fortschrittlich, d. h. der Entwicklung der Menschheit von Nutzen waren ... Man muß daher die historischen Besonderheiten eben dieses gegenwärtigen Krieges in Augenschein nehmen" (W. I. Lenin, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 247 f.); vgl. auch W. I. Lenin, Sämtl. Werke, dt. Ausg. XIX (1930). S. 240: „... wenn man Marxist sein will, muß man jeden einzelnen Krieg konkret betrachten". Entsprechende Ansichten Clausewitz' in Lenins Tetradka vgl. oben S. 360.

[164] *W. I. Lenin,* Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 327.

in den «nationalen» Phrasen besteht, die zur Täuschung der Massen verbreitet werden" [165].

Die These Clausewitz' über den Krieg als die Fortsetzung der Politik spielt schließlich bei dem von Lenin ebenfalls in diesem Zusammenhang behandelten Problem des „Opportunismus" und „Sozialchauvinismus" eine Rolle. Das Hauptmerkmal des „Opportunismus" ist für Lenin der Gedanke von der Zusammenarbeit der Klassen; daraus entwickle sich im Kriege folgerichtig der „Sozialchauvinismus", die Anerkennung der Idee der Vaterlandsverteidigung im „jetzigen imperialistischen Kriege". Der „Opportunismus", betont Lenin, ist Ausdruck jener Entwicklungsstufe des Kapitalismus, in der sich eine privilegierte, verbürgerlichte Arbeiterschicht gebildet habe. Clausewitz nun auswertend, folgert Lenin: „Der imperialistische Krieg ist die gerade Fortsetzung und Vollendung dieser Lage der Dinge, . . . Verteidigung und Festigung ihrer privilegierten Lage als Oberschicht des Kleinbürgertums oder der Aristokratie (und Bureaukratie) der Arbeiterklasse — dies ist die natürliche Fortsetzung der kleinbürgerlich-opportunistischen Hoffnungen und der entsprechenden Taktik während des Krieges" [166].

In „Sozialismus und Krieg" führt Lenin die im „Zusammenbruch der II. Internationale" entwickelten Gedanken unter teilweiser Wiederholung weiter. Hier enthält vor allem das I. Kapitel (Die Grundsätze des Sozialismus und der Krieg vom Jahre 1914/15) die wichtigsten, auch später immer wieder geäußerten und sich auf Clausewitz berufenden Ansichten Lenins zum Kriegsproblem. Von dem Verhalten der Sozialisten zu den Kriegen, einer Analyse der historischen Kriegstypen der Neuzeit sowie des Unterschiedes zwischen Angriffs- und Verteidigungskrieg ausgehend, gelangt der bolschewistische Führer zur Überzeugung, der gegenwärtige Krieg sei ein „imperialistischer Krieg". Denn — so zitiert Lenin aus Clausewitz wiederum mit dem-

[165] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 344—346; vgl. zur Ergänzung auch die wichtigen, ebenfalls gegen Kautsky und dessen Anhänger gerichteten Ausführungen Lenins in seinem Aufsatz: „Über das «Friedensprogramm»" vom 25. 3. 1916 anläßlich der Zweiten sozialistischen internationalen Zimmerwalder Konferenz: „Rufen wir uns die Grundbegriffe der sozialistischen Lehre ins Gedächtnis, die von den Kautskyanern entstellt werden. Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik, die die herrschenden Klassen der kriegführenden Mächte lange vor dem Kriege getrieben haben, mit den Mitteln der Gewalt. Der Friede ist die Fortsetzung der gleichen Politik, unter Berücksichtigung jener Veränderungen im Kräfteverhältnis der Gegner, die durch die Kriegshandlungen entstanden sind. Der Krieg ändert an sich nicht die Richtung, in der sich die Politik vor dem Kriege entwickelt hat, er beschleunigt nur diese Entwicklung." *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 58.

[166] Ebenda, S. 353.

selben eigenen Zusatz —: „Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik mit anderen (nämlich: gewaltsamen) Mitteln".

Dieser Satz dient als Überschrift eines Abschnittes, in dem die Gedanken des preußischen Generals abermals zur Wesensbestimmung des Weltkrieges herangezogen werden. „Dieser berühmte Ausspruch", erläutert Lenin in ähnlicher Formulierung wie im „Zusammenbruch der II. Internationale", „stammt von einem der geistvollsten Militärschriftsteller, von Clausewitz. Die Marxisten haben diesen Satz mit vollem Recht stets als die theoretische Grundlage für die Auffassung von der Bedeutung eines jeden in Frage stehenden Krieges angesehen. Marx und Engels haben die verschiedenen Kriege stets von eben diesem Standpunkt ins Auge gefaßt" [167]. Sofort die praktische Konsequenz im Sinne des revolutionären Marxismus ziehend, setzt Lenin hinzu: „Man wende diese Anschauungen nun auf den gegenwärtigen Krieg an. Man wird sehen, daß die Regierungen und die herrschenden Klassen in England, Frankreich, Deutschland, Italien, Österreich, Rußland im Laufe von Jahrzehnten, nahezu ein halbes Jahrhundert hindurch, die Politik des Kolonialraubes, der Unterjochung fremder Nationen, der Niederhaltung der Arbeiterklasse betrieben haben. Genau diese Politik und nur diese Politik findet im gegenwärtigen Kriege ihre Fortsetzung". Umgekehrt, so meint Lenin, träfe das auch für die Verhältnisse in China, Persien und Indien zu: die Politik dieser Länder erstrebe die Befreiung vom Joch der Großmächte, der Krieg sei auch hier die Fortsetzung der Politik. „Auf solcher historischen Basis kann der Krieg auch heutzutage ein bürgerlich-fortschrittlicher, nationaler Emanzipationskrieg sein". Beim gegenwärtigen Weltkrieg dagegen handle es sich um die Fortsetzung der imperialistischen Politik der Großmächte, der in ihnen entscheidenden Klassen; die Idee der «Vaterlandsverteidigung» erscheine in diesem Falle völlig ungerechtfertigt [168].

Den gleichen Satz Clausewitz' verwendet Lenin auch in dem im Oktober 1916 veröffentlichten, gegen die Ablehnung aller nationalen Kriege seitens deutscher Spartakisten gerichteten Aufsatz: „Über die Junius-Broschüre" [169]. Nationale Kriege, betont er, könnten durchaus entstehen, etwa in den Kolonien und Halbkolonien (China, Türkei, Persien), wo bis zu 1000 Millionen Menschen lebten. Nationale Freiheitsbewegungen seien hier entweder schon sehr stark, oder im Wachsen begriffen. „Jeder Krieg

[167] Ebenda, S. 253.

[168] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XVIII, S. 253 f.

[169] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX. S. 212 ff., 566 f.; vgl. hierzu auch die entsprechenden Ausführungen Lenins in seinem Artikel: „Das Militärprogramm der proletarischen Revolution". *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 409 f.

ist die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln. Die Fortsetzung der Politik der nationalen Befreiung in den Kolonien werden unvermeidlicherweise nationale Kriege der Kolonien gegen den Imperialismus sein" [170].

Auf Clausewitz bezieht sich Lenin ferner in dem im Oktober 1916 verfaßten, Ansichten des Bolschewisten G. L. Pjatakow (P. Kijewski) verspottenden Artikel: „Über eine Karikatur auf den Marxismus und über den «imperialistischen Ökonomismus»". Es geht um die gleichen Fragen wie zuvor. Wie kann man, so fragt Lenin, „das «wirkliche Wesen» eines Krieges erfassen und bestimmen?" Mit Clausewitz antwortet er: „Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik. Man muß die Politik vor dem Kriege, die Politik, die zum Krieg geführt und ihn herbeigeführt hat, studieren. Wenn die Politik", so fährt Lenin fort, „eine imperialistische war, d. h. eine Politik der Verteidigung der Interessen des Finanzkapitals, des Raubes und der Unterdrückung von Kolonien und fremden Ländern, dann ist auch der Krieg, der sich aus dieser Politik ergibt, ein imperialistischer. Wenn die Politik eine Politik der nationalen Befreiung war, d. h. die Massenbewegung gegen die nationale Unterdrückung zum Ausdruck brachte, dann ist der Krieg, der sich aus dieser Politik ergibt, ein nationaler Befreiungskrieg. Der Spießbürger versteht nicht, daß der Krieg die «Fortsetzung der Politik» ist, und begnügt sich deshalb damit, daß er sagt: «der Feind greift an, der Feind ist in mein Land eingefallen», ohne zu analysieren, um was der Krieg geführt wird, von welchen Klassen, um welchen politischen Zieles willen" [171].

Ein weiteres Zurückgreifen Lenins auf Clausewitz ergibt sich bei seiner Auseinandersetzung mit jenen russischen Sozialdemokraten, die Deutschland allein die Schuld am Kriege zuschieben wollen, vom russischen „Defensivkrieg" sprechen, von „Vaterlandsverteidigung", „Rettung des Landes" und einem „demokratischen Frieden" reden, ohne sich gegen den imperialistischen Charakter der Regierungspolitik zu wenden. „Der Krieg", so heißt es dazu in Lenins am 6. November 1916 erschienenen Aufsatz: „Über den Separatfrieden", „ist die Fortsetzung der Politik. Und auch die Politik wird während des Krieges «fortgesetzt»!" Deutschland, so führt Lenin zum Beweis an, habe mit Österreich und Bulgarien Geheimverträge über die Teilung der Beute geschlossen, Verhandlungen seien noch jetzt im Gange. Ebenso beständen Geheimverträge Rußlands mit England und Frankreich. Der Krieg sei aus den imperialistischen Beziehungen aller Großmächte zueinander

[170] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 218.
[171] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 237.

erwachsen, ein Sozialist könne unter diesen Umständen niemals den Völkern und Regierungen Reden über einen „honetten Frieden" halten[172].

Beachtung verdient insbesondere die Verwertung Clausewitzscher Gedanken in dem wichtigen, erstmalig im September und Oktober 1916 gedruckten Artikel Lenins: „Das Militärprogramm der proletarischen Revolution". Hierin bekennt er sich vom Gedanken des Klassenkampfes her grundsätzlich zur Bewaffnung der Arbeiterklasse, zum Bürgerkrieg sowie zur proletarischen Landesverteidigung in einem Krieg gegen ein bürgerliches Land; er bejaht den „gerechten", d. h. einen den Interessen des Proletariats dienenden Krieg. Clausewitz trägt wesentlich dazu bei, die Begründung hierfür zu liefern: „Es wäre theoretisch grundfalsch, zu vergessen", schreibt Lenin, „daß jeder Krieg nur die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist; der jetzige imperialistische Krieg ist die Fortsetzung der imperialistischen Politik zweier Gruppen von Großmächten, und diese Politik wurde durch die Gesamtheit der Verhältnisse der imperialistischen Epoche erzeugt und genährt. Aber dieselbe Epoche", folgert der bolschewistische Führer, „muß notwendig die Politik des Kampfes gegen nationale Unterdrückung und des Kampfes des Proletariats gegen die Bourgeoisie erzeugen". Daher seien 1. revolutionäre Aufstände und Kriege, 2. Kriege und Aufstände des Proletariats gegen die Bourgeoisie, 3. die Vereinigung beider Arten von revolutionären Kriegen möglich und unvermeidlich[173].

Dieselbe Form der Clausewitz-Auswertung im Sinne einer Klassenanalyse des Weltkrieges kommt auch zum Ausdruck in Lenins Äußerungen aus dem Jahre 1917 nach seinem Wiedereintreffen in Rußland, bei der aktiven Vorbereitung des Oktoberumsturzes. Sich zunächst gegen Plechanows Angriffe (daß er, Lenin, nur Rußland des räuberischen, imperialistischen Krieges bezichtige, Deutschland dagegen mit keinem Wort erwähne) wendend, schreibt er im April 1917: Plechanow habe vergessen, daß „die Marxisten in dem Kriege die Fortsetzung der Politik sehen, die von bestimmten Regierungen, als den Vertretern bestimmter Klassen, betrieben" würde. Nikolaus II. wie Wilhelm II. hätten als Vertreter der reaktionären und kapitalistischen Klassen ihrer Länder in den letzten Jahrzehnten eine mit dem Bankkapital dieser Länder eng verbundene räuberische, imperialistische Politik verfolgt, die sie nun im Kriege fortsetzten. „Herr Plechanow ist", betont Lenin, „— genau so wie die deutschen Plechanows, die Scheidemann u. Co. — auf das Niveau des vulgärsten, gewöhnlichsten bürgerlichen Chauvinisten herabgesunken, der nicht wissen will (oder nie gewußt hat), daß

[172] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 352, 354.
[173] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XIX, S. 411.

der Krieg die Fortsetzung der Politik ist, daß Krieg und Politik mit den Interessen bestimmter Klassen verknüpft sind, daß man untersuchen muß, welche Klassen den Krieg führen, aus welchem Grunde sie ihn führen“ [174]. Ähnlich drückt es Lenin auf der April/Mai 1917 gehaltenen Petrograder Stadtkonferenz der Bolschewiki aus, wo er das Problem der gewaltsamen Beendigung des Krieges durch Umsturz berührt: es sei eine Utopie, den Krieg auf pazifistische Art beenden zu wollen. „Der Krieg“ — hier wird wieder Clausewitz auf marxistische Art ausgewertet — „ist die Fortsetzung der Politik einer Klasse, den Kriegscharakter ändern, heißt die Klasse ändern, die an der Macht steht . . . Unsere Partei wird geduldig . . . dem Volke die Wahrheit klarzumachen suchen, daß . . . der Krieg . . . nur dann durch einen wirklich demokratischen und keinen Gewaltfrieden beendigt werden kann, wenn die gesamte Staatsgewalt in die Hände der Klasse übergeht, . . . die wirklich imstande ist, der Unterdrückung durch das Kapital ein Ende zu bereiten“ [175].

Eingehend würdigt Lenin dann Clausewitz in seinen Ausführungen über Krieg und Revolution vom Mai 1917 [176]. Erneut zitiert er den Satz über den Krieg als die Fortsetzung der Politik und bezeichnet den General als einen der „berühmtesten Schriftsteller über die Philosophie und die Geschichte der Kriege“, der „die Geschichte der Kriege übersah und philosophische Lehren aus dieser Geschichte bald nach der Epoche der napoleonischen Kriege zog“, — einen Autor, „dessen grundlegende Gedanken in unserer gegenwärtigen Zeit zum unbedingten Besitz jedes denkenden Menschen geworden sind“. Clausewitz habe bereits — Lenin greift hier Gedanken auf, die er früher im „Zusammenbruch der II. Internationale“ entwickelt hatte [177] — vor etwa 80 Jahren das Vorurteil bekämpft, als könne man den Krieg von der Politik der ihn auslösenden Regierungen oder Klassen trennen, d. h. das Problem Krieg und Frieden losgelöst von jeglichem Einfluß der Politik betrachten: „das ist der grobe und oberflächliche Gesichtspunkt, der vor Jahrzehnten, dazu durch jede einigermaßen aufmerksame Analyse einer beliebigen geschichtlichen Epoche der Kriege widerlegt worden ist. Vielmehr“, so urteilt Lenin mit Clausewitz, „ist jeder Krieg untrennbar mit den politischen Verhältnissen verbunden, aus denen er hervorgeht“ [178]. Fast in Übereinstimmung

---

[174] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausgabe, XX, 1 (1928), S. 206 f.

[175] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke a. a. O. XX, 1, S. 241, 248.

[176] В. И Ленин, Сочинения, изд. четвертое, 24 (1952), Война и революция, S. 362 ff.

[177] Vgl. oben S. 376.

[178] В. И. Ленин, Сочинения a. a. O. 24, S. 364; die entspr. Ausführungen von Clausewitz in Lenins Tetradka vgl. oben S. 366 f. u. Erster Teil, S. 44, 52.

mit Clausewitz, freilich unter Betonung des Klassenstandpunktes, führt Lenin die französische Revolution als Beispiel an: die in ihr wirkenden neuartigen Kräfte, ihr neues revolutionäres Volksheer und ihr neues System der Kriegführung. Der Krieg in Frankreich sei die Fortsetzung der Politik jener Klasse gewesen, welche die Revolution gemacht, die Republik erkämpft, mit den französischen Kapitalisten und Gutsbesitzern abgerechnet habe, um dann mit einer bis dahin nie gesehenen Energie und im Namen dieser Politik und deren Fortsetzung einen revolutionären Krieg gegen das vereinte monarchistische Europa zu führen[179].

Clausewitz begleitet Lenin auch in den so bewegten, entscheidungsreichen Tagen der Oktoberrevolution. In dem damals in einer Sonderbroschüre veröffentlichten ausführlichen Aufsatz: „Die drohende Katastrophe, und wie soll man sie bekämpfen" geht der bolschewistische Führer noch einmal auf das Kriegsproblem und zwar im Lichte der russischen Krise ein, beleuchtet dabei den Zusammenhang von Innen- und Außenpolitik, „oder anders ausgedrückt", wie er es sagt, das „Verhältnis zwischen einem imperialistischen Eroberungskrieg und einem revolutionären proletarischen Krieg, zwischen einem verbrecherisch-räuberischen und einem gerecht demokratischen Krieg". In ähnlicher Weise wie zuvor auf das Beispiel der französischen Revolution hinweisend, schließt Lenin im Hinblick auf Rußland sinngemäß aus Clausewitz: Der Krieg bliebe von Seiten Rußlands ein ungerechter, ein reaktionärer, ein Eroberungskrieg, solange es keinen gerechten Frieden angeboten und nicht mit dem Imperialismus gebrochen habe. „Der soziale Charakter des Krieges", erklärt er wörtlich, „seine wahre Bedeutung, wird nicht dadurch bestimmt, wo die feindlichen Truppen stehen (wie die Sozialrevolutionäre und Menschewiki denken, die zur Vulgarität eines unwissenden Bauern herabsinken). Dieser Charakter wird dadurch bestimmt, welche Politik der Krieg fortsetzt («der Krieg ist die Fortsetzung der Politik»), welche Klasse den Krieg führt und mit welchen Zielen"[180].

Clausewitz' Einfluß ist darüber hinaus bis in die Verhandlungen über die Revision des bolschewistischen Parteiprogramms im Oktober 1917 spürbar. Bei seiner Stellungnahme zu den einzelnen Punkten beruft sich Lenin dort auf den General, wo vom Kriegsproblem, insbesondere der Definition des Weltkrieges die Rede ist. Lenin lehnt diejenigen Ausführungen des ihm vorliegenden Entwurfes ab, in denen die Verbindung

---

[179] В. И. Ленин, Сочинения a. a. O. 24, S. 364; die entspr. Ausführungen von Clausewitz in Lenins Tetradka vgl. oben S. 359, 367.

[180] *W. I. Lenin*, Sämtl. Werke, dt. Ausg. XXI (1931), S. 239.

der Krisen und der Kriege betont wird. Diese Auffassung, argumentiert er, sei falsch, da es sich bei Kriegen und Krisen um Erscheinungen ganz verschiedener Ordnung, verschiedenen historischen Ursprungs und ganz verschiedener Klassenbedeutung handle: „Der Krieg ist die Fortsetzung der Politik der einen o d e r der anderen Klasse; und in jeder Klassengesellschaft, in der auf Sklaverei beruhenden, in der feudalen und in der kapitalistischen, hat es Kriege gegeben, die die Politik der unterdrückenden Klassen fortsetzten, aber" — und das ist für Lenin wesentlich — „es hat auch Kriege gegeben, die die Politik der unterdrückten Klassen fortsetzten" [181].

Diese Beispiele (die sich noch vermehren ließen, ohne freilich das bisher gewonnene Bild durch wesentlich neue Züge zu bereichern) bieten hinreichende Beweise für die weitgehende praktische Verwertung des Clausewitz-Satzes über den Krieg als die Fortsetzung der Politik. Wieweit Lenin daneben Gedanken des Werkes „Vom Kriege" über das Wechselverhältnis von Angriff und Verteidigung in entsprechender Weise für die Praxis nutzbar zu machen wußte, beweisen Äußerungen von ihm aus der Zeit des Brest-Litowsker Friedensschlusses und das bei dem Zustandekommen dieses Friedensschlusses zu beobachtende Verhalten der sowjetischen Regierung angesichts der überlegenen, unaufhaltsam in Rußland vordringenden deutschen Armeen [182]. Mit großem Ernst in seiner Auseinandersetzung mit der „linken" Opposition der bolschewistischen Partei erklärt Lenin damals in Anlehnung an Clausewitz: „Wenn die Kräfte offensichtlich gering sind, dann ist das wichtigste Mittel der Verteidigung der R ü c k z u g i n d a s I n n e r e d e s L a n d e s". Wer darin nur einen Zufall, eine leere Formulierung erblicke, fügt er hinzu, der könne es „beim alten Clausewitz nachlesen, einem der größten Kriegsschriftsteller über die gesamten Lehren auf diesem Gebiet" [183].

In Frage kommen hier das 8. und 25. Kapitel aus dem sechsten Buch des Werkes „Vom Kriege". In ihnen behandelt Clausewitz den Sinn

---

[181] *W. I. Lenin,* Sämtl. Werke a. a. O. XXI, S. 388.

[182] Eine tagebuchartige Schilderung der Verhältnisse enthalten u. a. die „Aufzeichnungen des Generalmajors Max Hoffmann", I (1929), S. 184 ff.; zur Problematik von bolschewistischer Seite vgl. Lenin, „Eine ernste Lehre und eine ernste Verantwortung" (März 1918) u. „Rede über Krieg und Frieden" (*W. I. Lenin,* Ausgewählte Werke in zwei Bänden, II, 1947, S. 324 ff., 338—351); über den am 8. 3. 1918 geschlossenen Frieden von Brest-Litowsk u. seine Vorgeschichte s. Handbuch der neuzeitl. Wehrwissenschaften, I (1936), S. 25 f. u. neuerdings *J. Deutscher,* The prophet armed. Trotsky: 1879—1921 (1954), S. 346 ff., The drama of Brest-Litowsk.

[183] Leninskij Sbornik a. a. O. S. 390.

und die Problematik des Rückzuges in das Innere des Landes, wobei er auch auf das Jahr 1812 eingeht[184]. Mit dem Inhalt beider Kapitel dürfte sich Lenin bei seiner Durcharbeit des zweiten Bandes des Werkes „Vom Kriege" vertraut gemacht haben; einzelne Sätze aus dem 8. Kapitel sind in der Tetradka nachweisbar[185]. Das Verhalten und die Zielsetzungen der Bolschewisten bei Brest-Litowsk — Erhaltung des Bestehenden (der Revolution), Zeitgewinn — entsprechen auch jenen Gedanken des Generals von Clausewitz aus dem 5. Kapitel des achten Buches, wie sie sich Lenin aus dem dritten Band des Werkes „Vom Kriege" notiert hatte[186]. Dort spricht Clausewitz auch vom „Erhalten des eigenen" Landes „zu besseren Augenblicken", was der „gewöhnlichste Fall des Vertheidigungskrieges" sei[187]. Die Lehren des preußischen Generals haben vielleicht mitgeholfen, Lenin bei Brest-Litowsk den rechten Weg zu zeigen. „In der Periode der Oktoberrevolution", heißt es in der amtlichen Geschichte der kommunistischen Partei Rußlands, „hatte Lenin die bolschewistische Partei gelehrt, wie man furchtlos und entschlossen angreifen muß, wenn die notwendigen Bedingungen hierzu vorhanden sind. In der Periode des Brester Friedens lehrte Lenin die Partei, wie man sich in einem Augenblick, da die Kräfte des Gegners offenkundig unsere Kräfte übersteigen, geordnet zurückziehen muß, um mit größter Energie einen neuen Angriff gegen die Feinde vorzubereiten. Die Geschichte hat die völlige Richtigkeit der Leninschen Linie erwiesen"[188].

V

Die Ergebnisse unserer Untersuchung über Lenin und Clausewitz lassen sich zusammenfassen wie folgt:

1. Lenin hat Clausewitz durchaus richtig verstanden; die Tatsache geht einwandfrei aus seinen ausführlichen Studienunterlagen in der Tetradka hervor. Darüber hinaus beweisen diese Studienunterlagen, daß der bolschewistische Führer seiner Zeit um Jahrzehnte voraus war im

---

[184] Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", II, S. 180—203, 355—374.

[185] Vgl. oben, Erster Teil, S. 50 ff.

[186] Vgl. oben S. 360 f.

[187] Erstausgabe des Werkes „Vom Kriege", III, S. 133, u. dazu Lenins Äußerungen über Brest-Litowsk (Ausgewählte Werke in zwei Bänden a. a. O. II, S. 338—351).

[188] Vgl. Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion (Bolschewiki), S. 296 (Ausg. Berlin 1947); vgl. auch die Bemerkungen der sowjetamtl. Lenin-Biographie (Lenin, Wladimir Iljitsch a. a. O.), S. 273. Man mag in dem Zusammenhang ferner an den Verlauf des deutsch-russischen Krieges 1941/45 denken.

tieferen Verständnis des Werkes „Vom Kriege" und seiner Wesenselemente[189].

2. Lenins Beschäftigung mit dem Werk „Vom Kriege" erfolgt ausschließlich vom Blickpunkt der Politik, von dem zentralen Anliegen der proletarischen Weltrevolution aus. Die Theorien des Generals von Clausewitz und die aus ihrem Studium gewonnenen Erkenntnisse sind also für Lenin Mittel zum Zweck, nicht etwa Gegenstand spezifisch philosophischer Spekulation oder historischen Interesses. Die Voraussetzungen für eine fruchtbare Verwertung von Gedanken des Werkes „Vom Kriege" in der Praxis sind grundsätzlich gegeben, da Clausewitz Lebenselemente schlechthin, losgelöst von allem zeitgebundenen Beiwerk sieht und darstellt. Offenbar hat Lenin dies erkannt.

3. Lenins originale, gewiß beachtenswerte Leistung besteht im tatsächlichen Herausfinden der allgemeinen Wahrheitsmomente des Werkes „Vom Kriege" und in der Fähigkeit, Clausewitz sinngemäß zu interpretieren. Der bolschewistische Führer versteht es, in zweckvoller Verbindung mit der von ihm beherrschten philosophischen Systematik gleichsam Formeln aus den Thesen des Generals zu gewinnen, die er dann als „Ingenieur großen Stils"[190] auf die revolutionäre Kampfpraxis anwendet. Mit ausgesprochenem Sinn für die konkreten Bedingtheiten vermag Lenin diese Formeln auf die komplizierte, von zahlreichen Unwägbarkeiten beeinflußte Wirklichkeit der eigenen Zeit erfolgreich abzustimmen, d. h. „praktisch" mit ihnen zu arbeiten.

4. Lenin ist der erste Staatsmann, welcher den Gedanken von Clausewitz im Bereich der politischen Praxis Geltung verschafft und damit neue Wege in der Betrachtung, Wertung und Auswertung des Werkes „Vom Kriege" weist. Hierbei tritt zutage, daß der bolschewistische Führer nur einige wenige, freilich sehr klare und einleuchtende, fast im Sinne eines Schlagwortes wirksame Grundthesen des Werkes

[189] Als Vergleich mögen die Verhältnisse in Clausewitz' Heimatland dienen, wo man die politische Seite des Werkes „Vom Kriege" theoretisch kaum, praktisch überhaupt nicht begriffen hatte (Vorherrschen der „militärischen" Denkweise vor 1914; überragende Stellung der Obersten Heeresleitung 1914/18 gegenüber den Vertretern der Politik; These des Generals Ludendorff, die Politik habe dem Kriege zu dienen; „Eigenbewegung des Militärkörpers" in der Weimarer Republik; Nichtbeachtung oder nur geringe Kenntnisnahme des Werkes „Vom Kriege" seitens deutscher Politiker und Staatsmänner: selbst Bismarck bekannte 1889, „er müsse zu seiner Schande gestehen, von Clausewitz nichts gelesen und wenig mehr gewußt zu haben, als daß er ein verdienter General gewesen sei", vgl. Bismarck-Erinnerungen des Staatsministers *Freiherrn Lucius von Ballhausen*, 1920, S. 502).

[190] So *Bochénski* a. a. O. S. 38.

„Vom Kriege" herausstellt. Lenin verarbeitet Clausewitz konsequent im Sinne marxistischer Grundanschauungen und Zielsetzungen. Wohl übernimmt er von ihm die philosophisch-grundsätzliche Betrachtungsweise der Probleme, zumal sie sich mit der marxistischen Dialektik mehr oder weniger vereinen läßt; aber er erfüllt die allgemein formulierten Sätze des Generals mit einem neuen, konkreten, allerdings in bestimmtem Sinne begrenzten Inhalt — dem Inhalt des Klassenkampfes, wie dies aus seiner Verwertung des Satzes über den Krieg als die Fortsetzung der Politik hervorgeht: nicht Krieg der Staaten und Nationen, sondern Krieg der Klassen. Bei Lenins Clausewitz-Auszügen über das Wechselverhältnis von Angriff und Verteidigung ist es der politisch-militärische Macht- und Selbstbehauptungskampf der bolschewistischen Revolution, der hier den neuen Inhalt bildet. Marx und Engels sind mit ihren Clausewitz-Studien nie so weit gelangt.

5. Bei Clausewitz wie bei Lenin steht als verbindendes Element das Problem der modernen Revolution zur Debatte. Der eine sucht das Phänomen der eben begonnenen Revolution in seinem militärischen Fachbereich zu deuten und entwickelt, ohne indes zu der ihm vorschwebenden Form des praktischen Handelns zu gelangen, eine „Philosophie der Tat" (Schering). Der andere steht inmitten des revolutionären Prozesses, geht systematisch vor und treibt die Revolution voran. Beide erleben bewußt ein Zeitalter des vollkommenen Umbruches, suchen das Wesen der bewegenden Kräfte zu erkennen und drängen zum Handeln. Die Kombination Clausewitz-Lenin entspricht etwa der Stufenfolge 1789—1917. Beide Epochen berühren sich hier: der Beginn der modernen — zunächst bürgerlichen — Revolution von 1789 und ihre Fortsetzung auf proletarischer Grundlage durch den Oktoberumsturz 1917. Für Lenin wie für Clausewitz wird die Zeitenwende zum bestimmenden Erlebnis.

Lenins Clausewitz-Studien, die Form ihrer Auswertung und die daraus abgeleiteten Maximen besitzen heute noch ihre Gültigkeit für die bolschewistische Doktrin — auch wenn man in neuerer Zeit von sowjetischer Seite Kritik am Werk des preußischen Generals übt[191]. Clausewitz' Lehren in Vermittlung Lenins sind aus dem Ideengut des revolutionären Marxismus nicht mehr hinwegzudenken. Sie sind mit der Entstehungsgeschichte der III. (kommunistischen) Internationale und der Sowjetunion untrennbar verbunden.

---

[191] Belege hierfür u. a. bei *Garthoff* a. a. O. S. 10 ff. u. *F. D. Chrustow*, Der Krieg, Große Sowjet-Enzyklopädie, Reihe Marxismus-Leninismus, 5 (1954), S. 6 f.; über die positive Wertung Clausewitz' in der DDR vgl. *G. Thiele* in: Carl von Clausewitz, Ausgewählte Briefe an Marie von Clausewitz und Gneisenau (1953), S. 30 f.

Vom Humanismus zur Reformation

Literaturbericht von Robert Stupperich

Es lag, als der zweite Weltkrieg zu Ende ging, nahe, die Thematik für historische Arbeiten von der Gegenwartslage sich bestimmen zu lassen. Daß dabei der Humanismus als die Welt hervortrat, der das größte Interesse entgegengebracht wurde, ist verständlich. Aus naheliegenden Gründen ist das Thema, das Gerhard Ritter in seinem Buch „Machtstaat und Utopie, Vom Streit und der Dämonie der Macht seit Machiavelli und Morus" angeschlagen hatte, von verschiedenen Seiten aufgegriffen worden. Die Machiavelli-Untersuchungen kann man den einen, die Erasmus-Forschungen den anderen Pol dieses großen Gegenstandes nennen, mit dem sich fortan zahlreiche Historiker beschäftigt haben. Es erklärt sich wiederum von selbst, daß ausländischen Forschern auf diesem Gebiet zunächst der Vortritt gehörte. Wir erinnern uns noch, wie viele begonnene oder schon abgeschlossene Arbeiten auf deutscher Seite verloren gegangen sind, wie vielen deutschen Forschern es auch nicht mehr vergönnt war, ihre Arbeit nach dem Kriege wieder aufzunehmen. Hinzu kam die Notlage, die das Erscheinen größerer Veröffentlichungen zunächst unmöglich machte. Damit erklärt sich die Tatsache, daß auch unter den deutschsprachigen Arbeiten der vergangenen Jahre ausländische Forschungen so stark hervortraten.

Greifen wir zunächst zwei Arbeiten heraus, die die Grundprobleme Machiavellis, Individuum und Gemeinschaft, erneut aufnehmen und dabei teilweise zu neuen Ergebnissen kommen, die von der bisherigen Auffassung nicht wenig abweichen.

L. von Muralts Studie „Machiavellis Staatsgedanke"[1] trägt in der Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung eine Deutung vor, die sich teilweise mit der von Gerhard Ritter berührt, im Einzelnen aber auch von ihm abweicht. Wenn Muralt ebenso wie Gerhard Ritter den Begriff des Dämonischen auf das geschichtliche Geschehen anwendet, so sei auf die Rektoratsrede von Karl Holl „Über Begriff und Bedeutung der dämonischen Persönlichkeit" (Ges. Aufs. III, 1928, S. 490 ff.) hingewiesen, in der diese Betrachtungsweise eingeleitet wurde. Der noch von Fr. Meinecke vertretenen Auffassung Machiavellis wird von Muralt

[1] *Leonhard von Muralt,* Machiavellis Staatsgedanke, Basel: Benno Schwabe 1945, 228 S.

endgültig der Abschied erteilt und der Fortschritt, den Ritters Betrachtung gebracht hat, anerkannt. Durch sorgfältige Interpretation des „Principe" wird gezeigt, welchen Fragen Machiavelli nachging, welche Grundauffassung er vertrat und wie sehr diese in seine politische Umwelt gehört. Die weiteren politischen Schriften Machiavellis werden nur zur Bestätigung dieser Auffassung herangezogen. Die necessità, fortuna, virtù werden als Vorbedingungen des politischen Lebens und Handelns erwiesen. Damit wird die entscheidende Frage nach dem Ethos Machiavellis aufgenommen und auf seine religiösen Ansichten als Grundlage hingewiesen. Fragestellung und Antwort sind aus der konkreten Situation von Florenz genommen und stellen den Denker der ausgehenden Renaissance vor wichtige Entscheidungen grundsätzlicher Art. Der Verf. befreit ihn vom Verdikt des „Machiavellismus" und stellt ihn als den Lehrer der Jugend hin, der sie rechte Sitte und rechtes staatspolitisches Handeln in aller Freiheit lehrt.

Daß neben dem Problem des Gemeinwesens auch das zweite spezifisch humanistische Problem, das des Individuums, nicht vergessen wurde, zeigt uns die Untersuchung des finnischen Forschers Lauri Huovinen[2]. Machiavellis Anthropologie ist seine Frage. Der Vorzug dieser Schrift besteht darin, daß sie ihre Probleme mit der Kenntnis der gesamten weit verzweigten Literatur behandelt, wobei die verschiedenartigen, zwischen „Pessimismus und Optimismus" schwankenden Urteile über das Menschenbild M.'s sorgfältig ausgewogen werden. Ausgehend von M.'s Charakteristik geschichtlicher Persönlichkeiten sucht der Verf. sein allgemeines Urteil über den Menschen verständlich zu machen. Indem er die natürliche Anlage des Menschen wertet, kommt er auf seine politische Kraft wie auf die sittlichen Eigenschaften zu sprechen, die im politischen Leben ihre Auswirkung finden. Dabei werden seltsame Feststellungen getroffen, wie die Übereinstimmung von Religion und Erziehung. Für sein Staatsdenken ist sein Glaube an den Menschen wesentlich und sogar die Voraussetzung. Ob er es nicht doch von der Religion her begründet? Sein Menschenbild ist politisch am Staat ausgerichtet, aber die Religion kann auch dieses bisweilen verändern. Freilich wird nach Ansicht des Verf. von Machiavelli eine Art von natürlicher Religion vertreten, die durchaus politische Bedeutung hat und vom staatlichen Denken her Aufgabe und Erfüllung zugleich ist.

In der Geschichte der Humanismus-Forschung stand zwar Erasmus von Rotterdam immer im Mittelpunkt. Es hat auch ständig in der deutschen Forschung gute Ansätze zu einer gründlichen Behandlung dieser

[2] *Lauri Huovinen*, Das Bild vom Menschen im politischen Denken Niccolò Machiavellis, Helsinki 1951 (Annales Academ. scient. Fenn. ser. B t. 74,2.).

Gestalt und ihres Kreises gegeben, wobei besonders an Mestwerdt, Hajo Holborn u. a. gedacht sei; aber zu einer intensiven Behandlung ist es lange nicht gekommen, so daß es wiederum der Nachkriegszeit vorbehalten war, — zumal das Briefcorpus von P. S. Allen jetzt fertig vorlag — zu einer biographischen Zusammenfassung zu kommen. K. A. Meissinger, der schon 1942 ein Lebensbild veröffentlicht hatte, ließ 1948 eine neue Auflage erscheinen, und gleichzeitig hat Rich. Newald seine Biographie veröffentlicht. Da es im Leben des Erasmus noch Perioden gibt, die im einzelnen zu wenig untersucht sind, konnten diese Zusammenfassungen, vor allem die von Meissinger, nicht voll befriedigen. Sie macht einen unfertigen Eindruck und bietet mehr eine Materialsammlung als ein in allem ausgeschliffenes Bild. Die biographischen Darstellungen, die wir brauchen, sind es noch nicht, wie wir denn auch noch immer die Monographie entbehren, die die Gedankenwelt des Erasmus in geistesgeschichtlicher Einordnung darstellte.

Eine ansprechende Untersuchung über die Erasmus-Auffassung vom 16.—18. Jh. legte Andreas Flitner vor[3]. Schon in dieser Abgrenzung war es für eine Anfängerarbeit eine recht große Aufgabe, die der Verf. aber in einer verständnisvollen und interessanten Weise bewältigt hat. Es wird hier deutlich gemacht, in welcher Weise das Erasmus-Bild lange in Abhängigkeit vom Luther-Bild gestanden hat. Trotz der späteren Ablehnung auf lutherischer und Verurteilung auf tridentinischer Seite bleibt die Gestalt des Erasmus für die abendländische Welt maßgebend. Mit Hilfe der Prosopographien und Lexica ermittelt der Verf. das Verhältnis, das Freunde und Gegner in Deutschland und Holland zu Erasmus einnahmen. Er zeigt dabei die Wege auf, auf denen im westlichen Europa ein neues Erasmus-Verständnis gewonnen wurde. Der geschichtlichen Übersicht wird ein kürzerer systematischer Teil angefügt, der freilich mehr ein Anhang ist. In problemgeschichtlicher Betrachtungsweise werden einige Linien aufgewiesen, die ihrerseits auch wieder zeitgeschichtlich bedingt sind. Die Darstellung hätte noch voller werden können, wenn es dem Verf. möglich gewesen wäre, auch Polen, das im 16. Jh. so stark für Erasmus sich geöffnet hatte und an der Universität Krakau hauptsächlich seinen Geist vertrat, in den Kreis der Betrachtung einzubeziehen. Bei dem großen Thema ist Vollständigkeit weder möglich noch nötig. Hier kommt es auf die Hauptlinien an, die der Verf. sinnvoll nachgearbeitet hat. Es ist durchaus anerkennenswert, wieviel der Verf. zusammenzufassen vermocht und wie er die verschie-

[3] *Andreas Flitner*, Erasmus im Urteil seiner Nachwelt: Tübingen: Max Niemeyer 1952.

denen Auffassungen einzuordnen gewußt hat. Diese Arbeit ist eine schöne und brauchbare Ergänzung der bisherigen Erasmus-Literatur.

Von der groß angelegten Vadian-Biographie des Berner Historikers Werner Näf liegt uns der 1. Band vor, der den Humanisten in Wien darstellt[4]. Diese glänzende Darstellung zeigt den späteren Historiker, Arzt und Bürgermeister seiner Vaterstadt auf dem Hintergrunde der Stadtgeschichte St.-Gallens; sie entfaltet die Besonderheiten des städtischen Lebens ausgehend von ihrer Verfassung und Wirtschaft und hebt zugleich Vadian über die Lokalgeschichte hinaus. Wenn die Darstellung auch sehr in die Einzelheiten der Stadtgeschichte und ihres Lebens geht, bei einer Gestalt wie Vadian ist dieses gerechtfertigt. Insbesondere aber tritt in diesem Bande Vadian als Wiener Humanistenschüler und Magister hervor. Auch seine Dichterkrönung und seine medizinische Arbeit wird behandelt. Die gelehrte Welt Wiens tritt anschaulich und lebendig hervor. Auch das humanistische Werk Vadians, seine Schriften, Reden und sein umfassender Briefwechsel, wird hier behandelt.

Während es eine zeitlang den Anschein hatte, als würde das zweibändige Werk von Joseph Lortz „Die Reformation in Deutschland" (3. Aufl. 1949) als einzig greifbare Darstellung der Reformationsgeschichte das Feld behaupten, hat sich die Sachlage auf dem deutschen Büchermarkt schnell geändert. Fraglos besitzt die Darstellung von Lortz ihre Vorzüge, aber sie gehört doch allzusehr in die von Denifle und Grisar bestimmte apologetisch-polemische Richtung und muß, obwohl sie ihren Vorgängern bei weitem überlegen ist, doch noch als einseitig gelten. Ohne persönliche Stellungnahme läßt sich keine Reformationsgeschichte schreiben, doch darf die persönliche Entscheidung den Lauf der geschichtlichen Erzählung durch Deutungen und Vermutungen nicht belasten. Seit 15 Jahren hat dieses Werk sich durch seine positiven Seiten behauptet, wenn es auch nicht mehr so beachtet wird wie bei seinem Erscheinen.

In dieser Hinsicht ist die Darstellung von Paul Joachimsen eine begrüßenswerte Erscheinung[5]. Es darf wohl einmal betont gesagt werden, daß dieses Werk in seiner Sachlichkeit mustergültig ist. „Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte", zuerst für die Propyläen-Weltgeschichte 1930 geschrieben und nur unter starken Kürzungen veröffentlicht, ist die Leistung eines Historikers, die in dieser Weise nur in der Schule und Nachfolge Rankes geschrieben werden konnte. Es war ein guter Gedanke von O. Schottenloher, diese Darstellung un-

[4] *Werner Näf*, Vadian und seine Stadt St. Gallen. St. Gallen: Fahr 1944. 382 S.
[5] *Paul Joachimsen*, Die Reformation als Epoche der deutschen Geschichte. Hrsg. von Otto Schottenloher. München: Kaiser u. Oldenbourg 1951.

gekürzt herauszubringen, die sich durch ihre Großzügigkeit, Klarheit und Prägnanz auszeichnet. In straffer Ordnung werden die politischen, kirchlichen und kulturellen Zustände an der Schwelle des Reformationszeitalters gezeichnet. Die Dramatik des politischen Geschehens hebt sich aus der Darstellung stark heraus. Aber auch in der Einzelzeichnung der Gestalten und Charaktere bewährt sich die sichere Hand des mit den Quellen genau vertrauten Verfassers. Luther wird hier nicht so sehr in den Mittelpunkt gestellt. Seine innere Entwicklung und sein Werk sind zwar bestimmt, aber nicht in der Breite geschildert, wie das in den Arbeiten theologischer Verfasser zu geschehen pflegt. Neben dieser besonderen Erscheinung werden die vielen, die sein Werk aufnehmen und fortführen, nicht vergessen.

J. geht von der Tatsache aus, daß das Gesamtbewußtsein der *respublica christiana* auch um die Wende des 16. Jhs. nicht aufhörte, daß sich viele Zeitgenossen um die inhaltliche Erfüllung dieser Gemeinschaft bemühten, unter denen Erasmus mit seiner '*philosophia Christi*' hervorragt. Diese Erscheinung weiß J. feinsinnig zu zeichnen, und ihrer inneren Entwicklung vermag er dabei voll gerecht zu werden, während gleichzeitig der Hintergrund in vielen Einzelzügen sich dunkel abhebt. Die Vorbedingungen für das sich entladende Gewitter waren gegeben. Die Spannungen auf allen Gebieten des kirchlichen, politischen und sozialen Lebens mußten ausgelöst werden. In Vollständigkeit werden alle Gründe aufgezählt, die dazu führten. J. sieht das Durchschlagende in der Reformation Luthers darin, daß er mit der deutschen Nation zusammen kam. Schon 1519 meint er feststellen zu können, daß Luthers Anliegen zum Anliegen der Nation wurde. Hatte sich aber eine „öffentliche Meinung" bereits gebildet, so werden die Wege und Absichten der einzelnen Herrscher um so deutlicher aufgewiesen. Die Gruppierung der Kräfte wird meisterlich gezeichnet. Kleinste Einzelzüge werden zu Charakteristiken nützlich verwendet. Flugschriften und Predigten geben J. die Möglichkeit, die Breite der Bewegung zu ermessen, die sozialen Verwirrungen und Erregungen zu erfassen und ihre Charakterhaltung auszuschöpfen So sehr hier die politischen Geschehnisse mitsprachen, ist doch die religiöse Bewegung nach ihren eigenen Gesetzen erfaßt und bemessen. Daß auch den neuen Ordnungen Aufmerksamkeit geschenkt wird, daß ebenso politischen wie kulturellen Neuordnungen nachgegangen wird, ist selbstverständlich. Das architektonisch klar aufgebaute Werk läßt durchgehende Linien erkennen und vermittelt auch in jeder Einzelfrage zuverlässige Auskunft, ob es die kursächsische Politik, das Konzil von Trient oder die Behandlung der sozialen Frage ist.

Für die reformationsgeschichtliche Einzelforschung nach dem Kriege war es von großer Bedeutung, daß es den Bemühungen Gerh. Ritters gelang, als einziges Organ für dieses Forschungsgebiet das Archiv für Reformationsgeschichte[6] wieder ins Leben zu rufen. Diese Zeitschrift, die bereits 1938, als G. Ritter die Herausgeberschaft übernahm, ihre Forschungsaufgabe auf das 17. Jh. und besonders auf die westeuropäische und skandinavisch-baltische Welt ausdehnte, konnte nunmehr als internationales Band zwischen der deutschen und der immer bedeutsamer werdenden und stark anwachsenden nordamerikanischen Forschung ausgestaltet werden. Bereits 1951 konnte der 1. Jahresband in der neuen Gestalt vorgelegt werden. Entsprechend dem Anteil der ausländischen Forscher konnte das ARG, das sich jetzt „Internationale Zeitschrift zur Erforschung der Reformation und ihrer Weltwirkungen" im Untertitel nennt, eine Reihe von Untersuchungen zur Geschichte des erasmischen Humanismus, der Luther- und Bucer-Forschung bringen, denen deutsche Arbeiten über Melanchthon, Spalatin, Justus Jonas und Calvin zur Seite traten. Hinzu kommen Arbeiten aus dem Bereich der niederländischen und skandinavischen Geschichte des 16./17. Jhs. Bei dem Reichtum und der Mannigfaltigkeit des Inhalts kann nur einiges kulturgeschichtlich besonders Aufschlußreiche hervorgehoben werden: Baintons Untersuchungen über die Quellen zu Erasmus' 'Querela pacis', Dannenfeldts Arbeit über Luthers Verhältnis zum vorgriechischen Altertum, die neuen Forschungen von Irmgard Hoeß über Spalatin und sein Verhältnis zum Kurfürsten und zur Reformation in Kursachsen, die Ausprägung calvinischer Theologie in der reformierten Sozialordnung in Genf und anderwärts (E. Wolf) und schließlich Bucers Bemühungen um eine kirchliche Einigung (H. Eells). Dieses Heft brachte in gewisser Weise die Thematik zum Ausdruck, die für die deutsche und ausländische reformationsgeschichtliche Forschung der Gegenwart maßgebend sein wird. Außer den führenden Gestalten der Reformation werden die Erscheinungen der zweiten Linie stärker beachtet und manche geistesgeschichtlichen Zusammenhänge näher untersucht. Als großes Forschungsgebiet wird auch die Bucer-Forschung in Angriff genommen, die ihre Verbindungslinien bis zur Geschichte des Pietismus besitzt.

Das Herzstück der reformationsgeschichtlichen Arbeit bleibt immer noch die Luther-Biographie. Nun gehört es zu den beachtlichen Tatsachen der letzten Jahrzehnte, daß nach der monumentalen Arbeit von Köstlin (5. Aufl. hrsg. v. Kawerau 1903), nach den oft subtilen

[6] Archiv für Reformationsgeschichte, Bd. 42, hrsg. von G. Ritter u. a. Gütersloh: Bertelsmann 1951.

Untersuchungen von Otto Scheel und Heinrich Boehmer auf deutscher Seite keine größere Luther-Biographie mehr erschienen ist. Um so erfreulicher ist es, daß das Ausland sich gerade nach diesem Kriege in immer steigendem Maße mit der Gestalt Martin Luthers zu beschäftigen genötigt gesehen hat. Gerade in den Ländern, die sich bisher von der deutschen Reformation und ihren Helden distanziert hatten, ist diese Tatsache besonders bemerkenswert. Dazu gehören die Niederlande, England und die USA. In den Niederlanden veröffentlichte W. Kooiman, Professor der Universität Amsterdam, 1946 eine Darstellung „Martin Luther, Dr. der Heiligen Schrift und Reformator der Kirche", (deutsche Übersetzung 1949, 248 S.; 1954 erschien auch eine englische Übersetzung). In den USA schließlich erschien eine ausgezeichnete Luther-Biographie „Here I stand. A life of Martin Luther" von Roland H. Bainton[7], Prof. der Kirchengeschichte an der Yale University in New York. Es ist nicht verwunderlich, daß die genannten Arbeiten in deutscher Übersetzung veröffentlicht wurden. Während die deutschen und skandinavischen Forscher der letzten Jahrzehnte sich mehr für die Theologie Luthers interessierten und sie zu deuten und bis in das feinste Geäst innerster Einflüsse zu verfolgen unternahmen, ist für die angelsächsischen Gebiete Luther erst entdeckt worden. Tatsächlich ist L. nun erst zu einer internationalen Gestalt geworden. Da das Ausland an die deutsche ref.-gesch. Forschung nicht gleich Anschluß finden konnte, mußte es sich die Voraussetzungen, die es brauchte, selbst schaffen.

Die Aufgabe, eine neue Luther-Biographie zu schreiben, ist durchaus nicht gering einzuschätzen. In Deutschland übernimmt wohl niemand diese Aufgabe leichten Herzens. Uns bedrängt schon die wissenschaftliche Tradition. Dagegen geht der amerikanische Forscher mit Schwung an seine Aufgabe und meistert sie in diesem Falle — dieses Urteil muß ausgesprochen werden — glänzend. Selbstverständlich unterscheidet sich die Luther-Biographie von Roland Bainton von allen bisherigen nicht wenig. Der Verf., der zu den besten Vertretern der amerikanischen Reformationshistoriker zählt und die deutsche Forschung gut kennt, läßt sich von ihr nicht ins Schlepptau nehmen. Er bietet etwas Eigenes. Wie es in keinem deutschen Lutherbuch der Fall ist, hebt er den kulturgeschichtlichen Anteil der Reformation stark hervor. Das Theologische tritt zurück, während der kämpfende und gestaltende Mann Luther durchaus das Bild bestimmt. Aus der Zeichnung der Umwelt wird deutlich, in welchem Maße der Verf. das Quellenmaterial bis ins kleinste

[7] *Roland H. Bainton*, Hier steh ich. Das Leben Martin Luthers. Göttingen: Deuerlich 1952, 368 S.

kennt. Die geschichtlichen Vorgänge werden mit einer seltenen Gestaltungsgabe lebendig gemacht. Die Kämpfe mit der Kurie, mit den Humanisten und Spiritualisten sind die stärksten Kapitel des Buches. Das Leben des „alten" Luther zeigt keine so gespannte Kraft mehr. Hier sinkt die Kurve. Das Schwergewicht liegt fraglos in den aufregenden Anfangszeiten. So sehr das Werk an Heinrich Boehmers „Der junge Luther" erinnert, ist es doch ein völlig anderes Werk, das jede Schwerfälligkeit hinter sich läßt. Wenn es auch nicht in allem zufriedenstellen wird, so enthält es doch eine Reihe von Glanzstellen. Verf. und Übersetzer sind zu beglückwünschen, daß es ihnen gelungen ist, ein derartiges Buch zu schaffen.

Bereits 1947 hat Heinrich Bornkamm 15 Vorträge und Aufsätze unter dem Titel „Luthers geistige Welt" vereinigt[8]. Dieser Band, der (in einer harmonischen Einheit) Beiträge zu Luthers Lebensgang und zur Entwicklung seiner Glaubensanschauungen enthält, konnte 1953 bereits in 2. Auflage erscheinen. Das für weitere Kreise berechnete Buch hat einem Bedürfnis entsprochen, da es die Ergebnisse neuer Forschung dem interessierten Leserkreis nahebringt. Diese bisher verstreut veröffentlichten Aufsätze vermitteln ein einheitliches Bild, mögen sie über die 95 Thesen, die Entstehung des NT deutsch oder Luthers Gottesanschauung, Sakramentslehre, Kirchenbegriff, Staatslehre und die sozialen Probleme handeln. Die umfassende Kenntnis und gründliche Beherrschung des Gegenstandes ermöglichen es dem Verf., ein wohlbegründetes und geschlossenes Bild zu entwerfen, das durch klare Sprache und deutendes Verständnis anziehend wirkt, auch auf Anliegen von heute eingeht und die historisch gewordenen Fakten aktuell werden läßt. Die Eigenart der Glaubensgedanken Luthers wird hier deutlich: sie müssen in die Tiefe führen. So bietet dieses Buch keine Fragmente, sondern es rechtfertigt seinen Anspruch und zeigt „L.'s geistige Welt".

Es ist für die reformationsgeschichtliche Forschung in Deutschland von großer Bedeutung, daß in kurzer Zeit auch einige Publikationsreihen in Gang kamen. Zu nennen sind hier die „Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte" (QFRG), in denen unter finanzieller Hilfe der Mennoniten einige Bände der Täuferakten erscheinen konnten. Dazu kamen aber auch wieder die „Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte" (SVRG). Die Reihe wurde 1951 fortgesetzt mit einer Arbeit des bekannten Erforschers der sozialen Bewegungen des 16. Jhs.

[8] *Heinrich Bornkamm*, Luthers geistige Welt. Gütersloh: Bertelsmann 1953, 350 S.

Hermann Barge über „Luther und der Frühkapitalismus“[9]. Wenn der 1944 verstorbene Verfasser in dieser Studie auch keine neuen Erkenntnisse vermittelt, sondern das bereits Bekannte überprüft und sichtet, so zeigt er doch, wie einheitlich Luthers wirtschaftstheoretische Gedanken waren und in welchem Maße sie von seinen religiösen Überzeugungen getragen wurden. Luthers sozialethische Ansätze mußten in diesem Zusammenhang vom Verf. dargelegt werden. Auch auf den vom Reformator angewandten Grundsatz der Billigkeit mußte der Verf. eingehen. Dabei setzt er sich mit den Positionen von Max Weber und Karl Holl auseinander. Beiden meint Barge widersprechen zu müssen. Diese Auseinandersetzungen sind erwägenswert und zeigen, besonders wenn die Auffassungen der späteren Reformatoren berücksichtigt werden, daß das Thema der reformatorischen Wirtschaftsanschauungen noch nicht zum Abschluß gebracht ist, sondern erneut beleuchtet und durchdacht zu werden verdient. Daher ist die Herausgabe dieser Schrift durch H. Bornkamm durchaus gerechtfertigt.

Hatte einst Horst Stephan „Luther in den Wandlungen seiner Kirche“ (1908; 1952[2]) darzustellen gesucht, so hat sich Ernst Walter Zeeden eine ähnliche Aufgabe gestellt[10]. Freilich will er aus dem Lutherbild zugleich auch das Reformationsverständnis der jeweiligen Zeiten ablesen. Die Untersuchung ist beschränkt auf die Zeit von Luthers Tode bis zur Aufklärung und kann erklärlicherweise nur typische Beispiele behandeln. Daß der Verf. als Katholik an diese Aufgabe herangeht, macht die Arbeit um so reizvoller. Ausgehend von Luthers Sendungsbewußtsein will der Verf. die innere Entwicklung des Protestantismus zeichnen. Es will uns aber scheinen, daß er sich mit einem unzureichenden Lutherverständnis seinen Weg selbst verbaut. Nicht nur, daß vieles leicht hingeworfen und flüchtig ist, seine Einstellung zu Luther ist nicht der geeignete Ausgangspunkt. Die Belesenheit des Verf. ist nicht gering, und doch fragt man sich, ob er das Wesentliche gesehen hat. Ist denn für Melanchthons Einschätzung Luthers jener berüchtigte Brief an Carlowitz kennzeichnend? Sind alle anderen Äußerungen gegenüber jenem depressiven Ausdruck aufgehoben? Die Darstellung Melanchthons ist schief. Die sich hier findenden apodiktischen Feststellungen sind zum mindesten sehr fragwürdig. Jeder, der die innerprotestantische Entwicklung der zweiten Hälfte des 16. Jhs. kennt, wird die hier gebotene Auffassung, die auf schmaler Basis

[9] *Hermann Barge*, Luther und der Frühkapitalismus. Gütersloh: Bertelsmann 1951.

[10] *H. W. Zeeden*, M. Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, 2 Bde. Freiburg: Herder 1950/52.

beruht, als vergröbert und der Sache nicht gerecht werdend bezeichnen müssen. Dies gilt von den ersten beiden Kapiteln des umfangreichen Werkes, die offenkundig die schwächsten sind. Je weiter der Verf. fortschreitet, um so mehr befindet er sich auf einem ihm bekannten Boden. Im Rahmen unseres Berichtes können wir ihm so weit nicht folgen. Der Wunsch ist aber angebracht, daß bei einem so umfassenden Werk, dessen Dokumentenband als eine erfreuliche Beigabe bezeichnet werden muß, die Anfangskapitel einmal gründlich revidiert werden.

Eine nicht unbeträchtliche Bereicherung erfuhr die reformationsgeschichtliche Forschung durch die Untersuchungen von Ernst Benz über „Begegnung und Auseinandersetzung der Reformation mit der östlich-orthodoxen Kirche“ [11]. Der Verf. hat in seinem 1949 erschienenen Buch „Wittenberg und Byzanz“ 8 einzelne in den Jahren 1939/40 erschienene Abhandlungen, teilweise erheblich erweitert und vervollständigt, zu einem Ganzen zusammengefaßt. Freilich ist es ihm durchaus bewußt, daß diese „Begegnungen“, die im wesentlichen von Wittenberg und Urach nach Südosten gehen, die Berührung der Reformation mit der östlich-orthodoxen Welt nicht erschöpfen. Mit Bedacht sind alle von Preußen und Livland ausgehenden Bestrebungen ähnlicher Art ausgeklammert. Insofern trägt das Buch seinen Titel zu Recht: es handelt sich um die Anknüpfungen der Verbindung zum Patriarchen von Konstantinopel, die in der folgenden Generation wieder aufgenommen wurden, während die Beziehungen nach Moskau um dieselbe Zeit noch der näheren Erforschung warten.

Die zentrale Gestalt der deutschen Reformation, von der die Fäden ausgehen und die auch theologisch diese Verbindungen zu pflegen unternommen hatte, ist Melanchthon. Daß Melanchthon schon in den Tagen des Augsburger Reichstags 1530 gelegentlich Besucher aus Griechenland erhielt, ist bekannt. Auf diese frühen Beziehungen des Reformators zu den bedrängten Griechen geht Benz nicht näher ein. Seine Untersuchungen beziehen sich auf die nach Deutschland und nach Wittenberg kommenden Griechen, die durch ihn starke Anstöße zur Beschäftigung mit der reformatorischen Theologie erhielten. Es sind dieses: Antonios Eparchos aus Korcyra, Jac. Heraclides, der Serbe Demetrios, später die böhm. Brüder, die Slovenen und Kroaten. In diesem Zusammenhang stehen dann die Untersuchungen über die griechische Übersetzung der Confessio Augustana, die nach Ansicht des Verf. von Melanchthon stammte, während sich als ihr Verf. Dolscius ausgibt, und über die slavischen Drucke aus Urach, die Hans von Ungnad in seiner Druckerei für die südslavischen Völker herstellen ließ.

[11] *Ernst Benz*, Wittenberg und Byzanz. Marburg: N. G. Elwert 1949.

Es ergibt sich, aufs Ganze gesehen, daß Melanchthon ein großes Interesse an der Ausbreitung der Reformation und Mission zeigte und daß manche für gültig gehaltenen Auffassungen in dieser Beziehung korrigiert werden müssen.

Seit der Reformationszeit ist die Frage immer wieder aufgeworfen worden, wer als der stärkste Gegner Luthers anzusehen ist. Diese Frage ist von den Zeitgenossen schon verschieden beantwortet worden; sie wird auch bis in unsere Gegenwart, je nach den Gesichtspunkten, unter die die Gegnerschaft Luthers gestellt wird, verschieden ausfallen. Mag die Feindschaft in der alten Kirche groß gewesen sein, es treten aus dem Chor der Streiter immer einige besonders eindrucksvoll hervor. Auf seiten der Altgläubigen tritt nach Ecks Tode in zunehmender Weise Johann Gropper hervor, während unter den Schwärmern wohl Müntzer, Karlstadt und später Kaspar von Schwenckfeld der Wittenberger Reformation am meisten zu schaffen machten.

Carl Hinrichs, der 1950 in den Halleschen Monographien eine Textausgabe von Müntzers 3 wichtigsten Schriften herausgegeben hat, legte danach eine Untersuchung über „Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht" vor[12], in der er die 3 Schriften einzeln untersucht. Müntzers Fürstenpredigt gibt ihm Gelegenheit, die Vorgeschichte des revolutionären Aufbruchs zu zeichnen, dabei Müntzers Kirchenbegriff zu entwickeln und im Gegensatz zu Luther seine Geschichtsauffassung darzulegen. An der Aufrichtung seines Sozialwesens wird die gegen Luther eingenommene Position deutlich gemacht. Gleichzeitig tritt dabei Müntzers schwankende Haltung in Erscheinung. Waren hier die grundlegenden Anschauungen Müntzers schon zur Darstellung gekommen, so zeigt die weitere Untersuchung, wie der praktische Revolutionär Müntzer sich gegen Luther wendet und die politischen Konsequenzen aus seinen Grundauffassungen zieht. Müntzers politische Lehren und ihre Ableitung aus der Schrift werden in den Grundlagen nachdrücklich herausgearbeitet. Da wird die eschatologische Betrachtung im Anschluß an das danielische Schema durchgeführt und vom Geistprinzip aus die Deutung der Zeit begründet. Die apokalyptische Weltsicht verbindet sich in merkwürdiger Weise mit politischem Handeln. Darüber hinaus führt die genaue Untersuchung der 3 Schriften zu einigen neuen Feststellungen. Hatte für die Herkunft der Müntzerschen Gedanken K. Holl bereits die Wurzeln nachgewiesen, so verlegt Hinrichs unter Heranziehung des gesamten Materials das Schwergewicht auf das Verhalten der Obrigkeit Müntzer gegenüber und

[12] *Carl Hinrichs*, Luther und Müntzer, ihre Auseinandersetzung über Obrigkeit und Widerstandsrecht. (Arbeiten zur Kirchengeschichte Bd. 29.) Berlin 1952.

gibt aus dem Briefwechsel manchen guten Nachweis. Zugleich dient die Studie der Aufhellung der Vorstellung von Gesetz und Gnade und des Glaubensbegriffs. Auch das Verhältnis Müntzers zu dem Erfurter Jacob Strauß und dessen Anschauungen erfährt über Herm. Barge hinaus (Schr. Ver. f. Ref.-Gesch. 1937) weitere Klärung. Karlstadts Abhängigkeit von Müntzer wird ebenfalls neu bestätigt. Für die sozialen Theorien dieser Außenseiter ist diese Arbeit recht aufschlußreich.

Die Schwenckfeld-Literatur ist bei uns nicht gerade zahlreich zu nennen. Nach der gründlichen, wenn auch in ihren Folgerungen zu weitgehenden Untersuchung von Karl Ecke „Schwenckfeld, Luther und der Gedanke einer apostolischen Reformation" (1911) ist sehr wenig über Schwenckfeld gearbeitet worden. Immerhin liegen einige beachtliche Beiträge von E. Hirsch, E. Seeberg und H. Urner vor. Daher bestand keine Veranlassung, jene Schrift in einer gekürzten Neuausgabe erscheinen zu lassen[13], als wäre in den 3 Jahrzehnten dazwischen nichts geschehen. Zum mindesten hätten hier wesentliche und notwendige Verbesserungen angebracht werden müssen. Die hier vorgenommene Rechtfertigung Schwenckfelds geschieht auf Kosten einer Verzeichnung der Reformation und besonders Luthers. Der inzwischen verstorbene Verfasser hat die Aufgabe, vor der er stand, wissenschaftlich nicht lösen können; um so notwendiger wäre es gewesen, die Herausgabe einem in der Sache bewanderten Bearbeiter zu übertragen. Das vorliegende Bändchen ist bedeutungslos und hat nur die Aufgabe, auf das von der Wissenschaft lange vernachlässigte Thema erneut hinzuweisen.

Gilt Schwenckfeld als einer der Freunde der Reformation, der ihr im Laufe einer Generation große Schwierigkeiten bereitete und sie durch Absplitterung wertvoller Kräfte schwächte, so hat die Forschung andererseits sich auch mit den Gegenkräften zu befassen, die aus dem Lager der Altgläubigen kamen und das Umsichgreifen der reformatorischen Bewegung verhindern wollten. Unter den fähigsten Vertretern der in den vierziger Jahren in Köln einsetzenden Gegenreformation ist fraglos Johann Gropper zu nennen. Es ist sehr erfreulich, daß dieser Gestalt nach fast einem halben Jahrhundert wieder eine Monographie gewidmet wird, zumal die alte Biographie von W. van Gulik sein Bild nicht unwesentlich verzeichnet hatte. Walter Lipgens hat die dankbare Aufgabe übernommen, Joh. Gropper, der zwei Jahrzehnte lang im Vordergrund des katholischen Lebens in Deutschland gestanden hatte, neu zu erfassen, seine Gedankenwelt zu studieren und seine Wir-

[13] *Karl Ecke*, Kaspar Schwenckfeld. Ungelöste Streitfragen der Reformationszeit. Gütersloh: Bertelsmann 1951.

kung abzuschätzen[14]. Das Material hat er in einem weit größeren Maße als sein Vorgänger zu Gebote gehabt. Insbesondere gilt dies von den Briefen. Freilich ist es dem Verf. nicht gelungen, das nicht übermäßig große Briefmaterial restlos zu erfassen. Seltsamerweise hat er das Fürstlich Wiedsche Archiv, das einen großen Teil der Materialien aus der Zeit des Erzb. Hermann v. Wied bewahrt, gar nicht ausgewertet. Ja selbst bereits in Drucken der Reformationszeit publizierte Briefe Groppers sind ihm entgangen, so daß sein Briefverzeichnis (Anhang II) unvollständig erscheint. Aber auch abgesehen von diesem Mangel will uns das Buch korrekturbedürftig erscheinen. So wichtig es ist, daß hier zum erstenmal Groppers Werke auf ihren Gedankengehalt durchforscht sind, die dogmengeschichtliche Einordnung wird nicht glaubhaft. Die zeitlichen Ansätze für Groppers Wendung vom Humanisten zum kirchlichen Theologen stehen in Widerspruch zu seiner Haltung in den Jahren 1540/42. Im wesentlichen wird über Groppers Enchiridion von 1538 verschieden geurteilt. So sehr es anzuerkennen ist, daß hier eine klare programmatische Darlegung in Aussicht steht, in vielen Punkten erscheint der Verf. befangen. Mißverständnisse, die er älteren Historikern wie Brieger und Hasenclever vorwirft, liegen umgekehrt bei ihm vor. Lipgens meint die entscheidende Wandlung des Humanisten zum Theologen in der Zeit von 1530—36, von der wir so gut wie nichts wissen, feststellen zu können und will ihn 1536 als den korrekten katholischen Dogmatiker sehen (S. 48 klare röm.-kath. Grundhaltung!). Lipgens verlegt das Schwergewicht auf den Nachweis des thomistischen Charakters von Groppers Enchiridion, um dann das spätere Wirken Groppers von 1538 an bis an sein Lebensende unter diesem Vorzeichen zu sehen. Das Mißverständnis zwischen Gropper und Bucer hätte den Verf. nicht dazu verführen sollen, seinen Helden reinwaschen zu wollen! Daß die Beziehungen zu Bucer falsch gesehen werden, liegt an der Unkenntnis, die der Verf. hinsichtlich der Bucer-Literatur an den Tag legt (S. 136, Anm. 11). Die Quellenbenutzung (vgl. S. 141, Anm. 23) ist stellenweise fragwürdig, die Anm. 29 auf S. 142 unverständlich, da das Briefcorpus der Weimarer Lutherausgabe bereits 1948 vollständig abgeschlossen war.

Wie K. Schottenloher im Vorwort seines Buches über „Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jhs." berichtet[15], konnte nur der kleine erhaltene Rest einer im Kriege vernichteten großen Sammelarbeit der Wissenschaft zugänglich gemacht werden. Der einstige Plan dieser

[14] *Walter Lipgens*, Kardinal Johann Gropper (1503—1559) und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland. (Reformationsgeschichtl. Studien und Texte 75) Münster: Aschendorff 1951, 259 S.

[15] *Karl Schottenloher*, Die Widmungsvorrede im Buch des 16. Jahrh. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 76/77. Münster: Aschendorff 1953.

Publikation war fraglos bedeutsam; was jetzt vorgelegt wird, ist im Vergleich dazu nicht groß. Der Vf. begeht den Fehler, sich lediglich auf die Bestände der Staatsbibliothek München zu stützen. Dieser Tatbestand hätte im Titel ausgedrückt werden müssen. Der allgemeine Titel ist durch das vorgelegte Material nicht gerechtfertigt. Die Berichte über die Widmungen in den Büchern der ersten Hälfte des 16. Jhs. sind verhältnismäßig geringfügig. Die Masse der mit solchen Widmungen versehenen Bücher, die der Vf. in München gefunden hat, stammt aus der zweiten Jahrhunderthälfte. Der Vf. meint zwar, daß die Menge von 390 Büchern einen allgemeinen Eindruck von der Bedeutung der Widmungsvorrede in dieser Zeit vermitteln wird, doch hätte dafür die Auswahl besser und systematischer getroffen werden müssen. Die bedeutendsten Vertreter der Zeit fehlen hier mit ihren Widmungen überhaupt. Es wäre für den Benutzer auch angenehmer gewesen, wenn eine sachliche Anordnung getroffen und der Stoff nicht allein chronologisch aneinandergereiht worden wäre.

Abschließend sei auf eine Arbeit des Frankfurter Dozenten Helmut Kreßner hingewiesen, die bereits 1941 erscheinen sollte, aber erst nach 12 Jahren in erneuerter Form veröffentlicht worden ist[18]. In dieser erweiterten Dissertation wird auf die Auswirkungen der Zürcher Reformatoren auf das anglikanische Staatskirchentum des Elisabethanischen Zeitalters hingewiesen. Diese These ist zwar nicht ganz neu, aber sie ist zum erstenmal genau untersucht und tatsächlich erhärtet worden. Ausgehend von den staatskirchlichen Gedanken, die Zwingli im kleinen Stadtstaat Zürich vertreten und verwirklicht hat, wobei auf die eidgenössischen Voraussetzungen und die hinzutretenden humanistischen Einflüsse eingegangen ist, zeigt der Vf. mit eindrücklicher Folgerichtigkeit, welche zentrale Stellung diese Gedanken in der geistigen Welt Zwinglis einnahmen, um anschließend auf die Fortführung dieser Gedanken durch Wolfgang Musculus einzugehen. Die literarische Vermittlung dieser Anschauungen durch Gualter nach England und die Tatsache, daß sie dort calvinischen Auffassungen entgegentreten sollten, machte das Problem besonders reizvoll. Dieser Kampf entbehrt nicht der Dramatik. Nur abschließend wird die anglikanische Theorie vom einheitlichen staatskirchlichen Organismus dargestellt, wie sie John Whitgift vertreten hat. An ihm wird aufgewiesen, wie sehr sie eigenständig und doch von den Zürcher Gedanken gestützt erscheinen muß. Die Untersuchung trägt — wenn sie auch manches nur berührt — zur Erkenntnis des Wesentlichen in der englischen Reformation nicht wenig bei.

---

[18] *Helmut Kressner*, Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums. (Schriften des Vereins für Ref.-Gesch. 170) Gütersloh: Bertelsmann 1953.

Eingesandte Bücher

Wilhelm Herzog, Der Weltweg des Geistes, dargestellt in synchronistischen Tabellen, Benno Schwabe & Co., Basel 1954, 88 S., geb. DM 18,—

Karl Dürr, Völkerrätsel der Schweizer Alpen: Walser, Wikinger, Sarazenen. Arethusa-Verlag Bern 1953, 160 S., geb. DM 9,50.

Friedrich Baethgen, Monumenta Germaniae Historica, Bericht für das Jahr 1952/53, Sitz.-Ber. der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Klasse für Geisteswiss. 1954 Nr. 3; Akademie-Verlag Berlin 1954, 24 S. DM 1,—

Hermann Kownatzki, Die Aufgaben der Geschichtswissenschaft und die gegenwärtigen Aufgaben der kölnischen Stadtgeschichte (aus: Jahrbuch des Kölnischen Geschichtsvereins 28, 1953), 15 S.

Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde, Bd. 64, hrsg. v. Robert Friderici; Bärenreiter-Verlag Kassel und Basel 1953, 177 S., DM 7,50; enthält u. a.: Willi Görich, Zur Entwicklungsgeschichte der Stadt Kassel im Mittelalter; Wilhelm Schoof, Straßennamen als Geschichtsquelle; Wilhelm Maurer, Martin Butzer und die Judenfrage in Hessen; Karl Muster, Aufzeichnungen des Metropolitans J. G. Vilmar zu Felsberg 1752-1769; August Woringer, Geschichte des Fürstl. Isenburgischen Militärs 1806—1816; Wilhelm Lorey, Aus der mathematischen Vergangenheit Marburgs.

Wilhelm Ebel, Bürgerliches Rechtsleben zur Hansezeit in Lübecker Ratsurteilen; Quellensammlung zur Kulturgeschichte, hrsg. von W. Treue Band 4; Musterschmidt, Göttingen 1954; 85 S. DM 6,60.

Georges Livet, Le Duc Mazarin Gouverneur d'Alsace (1661—1713), Lettres et documents inédits. Publications de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes t. X. Editions F.—X. Le Roux, Strasbourg-Paris 1954, 205 S.

Franco Venturi, Saggi sull' Europa illuminista I: Alberto Radicati di Passerano (1698—1737). G. Enaudi, Turin, 1954. 278 S. Lire 1500.

Victor Klemperer, Delilles ‚Gärten', ein Mosaikbild des 18. Jahrhunderts. Sitz.-Ber. der Deutschen Akademie der Wissensch. zu Berlin, Klasse für Sprache, Literatur und Kunst 1953 Nr. 2, Akademie-Verlag Berlin 1954. 65 S. DM 3,20.

Klaus Dockhorn, Deutscher Geist und angelsächsische Geistesgeschichte, ein Versuch der Deutung ihres Verhältnisses. Göttinger Bausteine zur Geschichtswissenschaft 17, Musterschmidt Göttingen 1954. 85 S. DM 7,80.

Neue Hefte zur Morphologie. Beihefte zur Gesamtausgabe von Goethes Schriften zur Naturwissenschaft, 1. Heft. Hermann Böhlaus Nachf. Weimar 1954. 72 S. DM 4,80; enthält u. a.: R. Matthaei, Joachim Jungius und Goethes Farbenlehre; D. Kuhn, Goethe und der Chemiker Döbereiner.

Kurt v. Raumer, Die Autobiographie des Freiherrn vom Stein. Aschendorff, Münster 1954. 52 S., 1 Abb. und 3 Facsim. DM 3,50.

Carl von Clausewitz, Vom Kriege, 16. Aufl. Vollständige Aus-

gabe im Urtext mit historisch-kritischer Würdigung von Dr. Werner Hahlweg. Ferd. Dümmlers Verl., Bonn 1952. XII u. 1165 S., 5 Tafeln, DM 29,60.

Reinhard Wittram, Das Nationale als europäisches Problem. Beiträge zur Geschichte des Nationalitätsprinzips vornehmlich im 19. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954. 245 S., DM 10,80, geb. 12,80.

Gestalter unserer Zeit Bd. 1 und 2: Denker und Deuter im heutigen Europa, hrsg. von H. Schwerte und W. Spengler, eingeleitet von A. Bergsträsser, Gerh. Stalling-Verlag, Oldenburg (Old.)-Hamburg 1954, 360 und 320 S., je 24 Abb.; geb. je DM 15,80.

THE UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 324 526 555